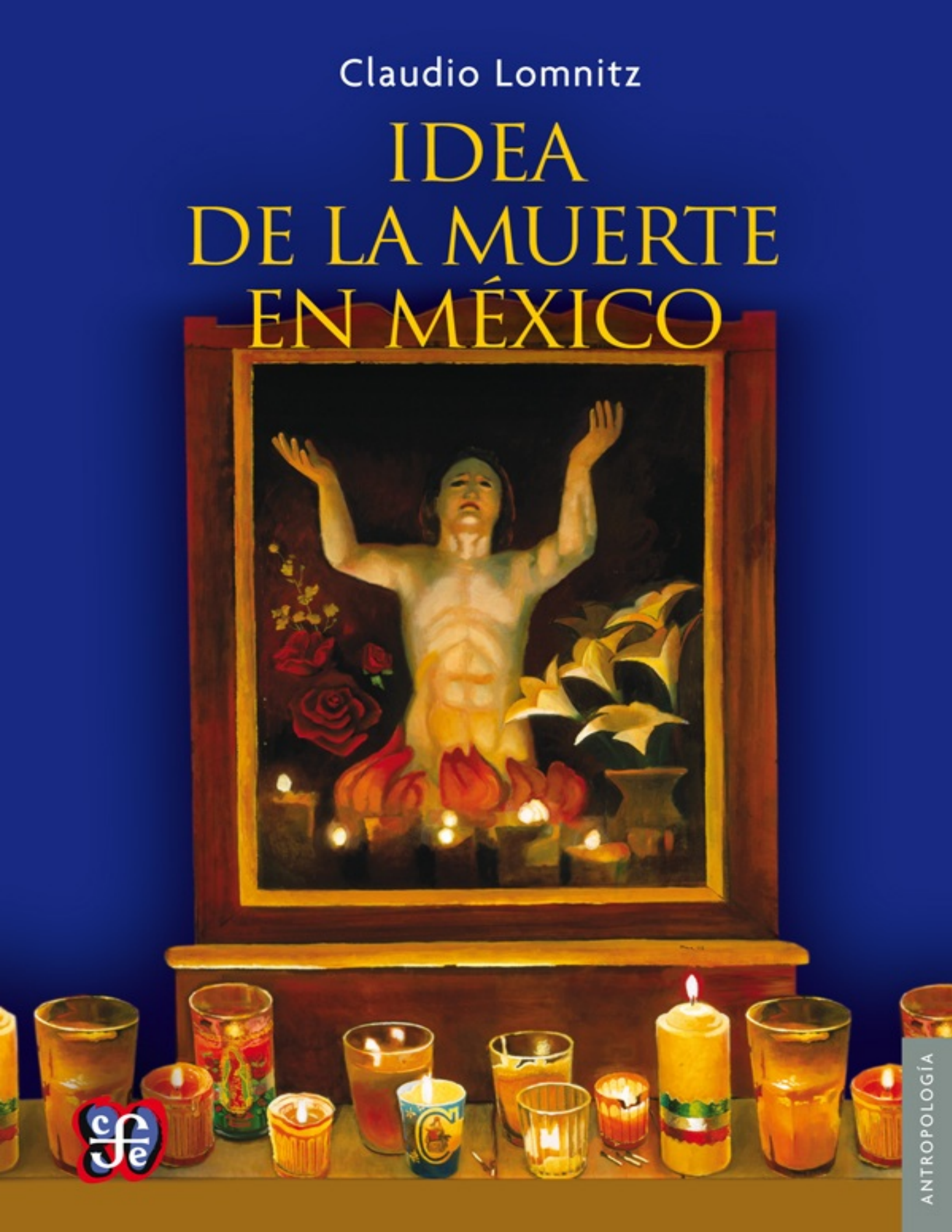
Claudio Lomnitz

IDEA DE LA MUERTE EN MÉXICO



ANTROPOLOGÍA

SECCIÓN DE OBRAS DE ANTROPOLOGÍA

IDEA DE LA MUERTE EN MÉXICO

Reproduciones autorizadas por:

Abel Quezada, Artes de México y del Mundo
Agencia de Noticias *El Universal*
Alfa Films
Archivo *Reforma*
Banco de México, Fiduciario en el Fideicomiso relativo a los Museos Diego Rivera y Frida Kahlo
Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada
Biblioteca Nacional de México, Fondo Reservado
Chicago Bible House
Colección Banco Nacional de México
Conaculta-INAH-MEX
Conaculta-INBA, Coordinación Nacional de Teatro
Hemeroteca Nacional de México
Lawrence Migadle / PIX
Mark Hallett Rights
Museo Nacional de Arte
Periódico *Excélsior*
Periódico *La Jornada*
Pinacoteca de la Profesa
Revista *Proceso*
Rogelio Naranjo

CLAUDIO LOMNITZ

IDEA DE LA MUERTE EN MÉXICO

Traducción
MARIO ZAMUDIO VEGA

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición en inglés, 2005
Primera edición en español, 2006
Primera reimpresión, 2011
Primera edición electrónica, 2013

Ilustración de portada: *Ánima sola*, de Elena Climent, 2003

Título original: *Death and the Idea of Mexico*, Zone Books, Nueva York, 2005

D. R. © Claudio Lomnitz, 2006

D. R. © 2006, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 México, D. F.
Empresa certificada ISO 9001:2008

www.fondodeculturaeconomica.com

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

Obra bajo Licencia Creative Commons
Atribución-NoComercialSinDerivadas 4.0 Internacional.

ISBN 978-607-16-1690-6

Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE GENERAL

Prefacio. Hacia una nueva historia de la muerte

Introducción
- El tótem nacional de México
- La muerte y la condición postimperial
- *Purgatorius*
- La intimidad con la muerte
- El tercer tótem de México
- Genealogía de la muerte mexicana
- La organización del libro

Primera parte
LA MUERTE Y EL ORIGEN DEL ESTADO

I. *La imposición de la ley*
- El origen del Estado Moderno
- La escala de la mortandad
- La división a lo largo de líneas étnicas
- Los poderes sobre la vida
- Los poderes sobre la muerte
- Conclusión

II. *El purgatorio y los antepasados en el Estado apocalíptico temprano*
- Introducción
- El purgatorio en la víspera de la conquista del Nuevo Mundo
- Los “días de muertos” durante el periodo temprano posterior a la Conquista
- Ambivalencia respecto al purgatorio como instrumento de la evangelización
- Conclusión

III. *Los sufragios por los muertos entre los españoles y los indios*
- Los pecados de la Conquista
- Los españoles de las generaciones subsecuentes
- La “indigenización” de los “días de muertos”
- Las actitudes hacia la muerte entre los españoles
- Las actitudes hacia la muerte entre los indios
- El cuerpo y el alma
- El significado de la muerte
- Las prácticas funerarias

IV. *La muerte, la Contrarreforma y el espíritu del capitalismo colonial*
La contrarreforma y el espíritu del capitalismo
La muerte, el resurgimiento de las creencias y la transición al orden colonial
El resurgimiento de las creencias indígenas
La idolatría, la soberanía y los espectáculos de castigo físico
La clericalización de los muertos de los indios
La muerte, la propiedad y la formación del sujeto colonial
La individuación y el fomento del purgatorio
Conclusión: la muerte y la biografía de la nación

Segunda parte
LA MUERTE Y EL ORIGEN DE LA CULTURA POPULAR

V. *La domesticación del ritual funerario y los orígenes de la cultura popular, 1595-1790*
El purgatorio, los miserables y la formación del ideal de solidaridad orgánica
El ritual funerario y la identidad de clases en la época barroca
El ritual funerario, la ofrenda y la solidaridad familiar
Las cofradías populares y la consolidación de la estructura corporativa
El ritual funerario y la competencia entre poblados
La cultura popular y los vínculos recíprocos entre los vivos y los muertos
Conclusión

VI. *Una modernidad macabra: la explosión de la imaginería de la muerte en la esfera pública, 1790-1880*
La muerte y la Ilustración mexicana
La distinción “popular contra elitista” en la historia
Las tensiones de las representaciones barrocas de la muerte
La modernización y lo macabro
Las fuerzas del mercado

VII. *La cohabitación de élite con la fiesta popular en el siglo XIX*
De por qué la fiesta urbana siguió floreciendo en el siglo XIX
La evolución del Paseo de Todos los Santos
La reconciliación nacional y el progreso: cenit y decadencia del Paseo de las Ánimas
Conclusión: la muerte y el origen de la cultura popular

Tercera parte
LA MUERTE Y LA BIOGRAFÍA DE LA NACIÓN

VIII. *La política del cuerpo y la política popular*

La nacionalización de los muertos
La muerte y la opinión pública
La Independencia y la política del cuerpo
Los restos del caudillo en la transición del periodo colonial al nacional
El surgimiento de la política popular
La revolución espectral
Las reliquias nacionales en la era clásica del caudillismo
Apropiación comunitaria de los muertos

IX. *La muerte y la Revolución mexicana*
La resistencia de las almas durante el porfiriato
La violencia revolucionaria
La muerte, el contrato social y la revolución cultural
La muerte, la Revolución y la reciprocidad negativa
La muerte y la hegemonía revolucionaria, 1920-1960

X. *Las tribulaciones políticas del esqueleto, 1923-1985*
La muerte y la invención del arte mexicano moderno
La decadencia de la muerte en la esfera pública, 1920-1970
La represión, la democracia y el renacimiento de los "días de muertos" en la esfera pública, 1968-1982
La decadencia de la "imaginería de Posada" como crítica política
La devaluación de la vida en la transición de México a "la crisis", 1982-1986

XI. *La muerte en el paisaje etnográfico contemporáneo*
2 de noviembre no se olvida
Incorporación e integración del *Halloween*
La muerte mexicana en los paisajes ideológicos contemporáneos
La muerte y la curación el México contemporáneo
La muerte natural y la muerte masificada

Conclusión: La indomable
Bibliografía
Índice analítico

Prefacio
HACIA UNA NUEVA HISTORIA DE LA MUERTE

Vivimos en un mundo de estilos y modas, y ni siquiera la muerte, con toda su gravedad, puede escapar a eso. Durante el periodo de 1970 a 1990, los campos de la historia y la antropología produjeron tal oleada de libros sobre el tema que, haciéndose eco del título de un artículo publicado en 1974 en *The Journal of the American Medical Association*, un crítico dijo en broma "la muerte está trillada a morir", o lo estará muy pronto.[1] En historia, las obras de Philippe Ariès, Michel Vovelle, Pierre Chaunu y Jean Delumeau, publicadas en su mayoría en el decenio de 1970, siguen generando secuelas e imitaciones en todo el mundo.[2] También floreció la antropología de las costumbres funerarias, que había permanecido más o menos estancada desde 1915, cuando Robert Hertz escribió su clásico estudio.[3]

La energía que alumbró la historia y la sociología comparativa de la muerte fluía principalmente de dos fuentes. El descubrimiento de la construcción social de la muerte formaba parte de un movimiento que buscaba demostrar que las prácticas y categorías occidentales, llenas de sentido común, como la familia conyugal, el amor, la niñez y aun los lamentos al lado de la tumba, eran evoluciones relativamente recientes y contingentes y, por ende, cuestionables. A principios del decenio de 1960, cierto número de escritores expresaron críticas al poder de la medicina y a la negación de la muerte, el rechazo de la muerte, en particular en los Estados Unidos y Gran Bretaña;[4] críticas que con frecuencia fueron el antecedente de los estudios históricos y etnográficos de los decenios de 1970 y 1980 sobre la muerte. En consecuencia, la relativización de las costumbres funerarias occidentales fue una de las fuentes clave de esa energía de la nueva historia de la muerte.

La segunda fuente de energía tuvo su origen en la idea, muy elaborada en la práctica misionera cristiana, de que "la muerte es el espejo de la vida" y de que la tecnología, la organización social y las representaciones colectivas se movilizan todas en los preparativos para la muerte y para los muertos. Para las profesiones histórica y antropológica, ello significaba que las costumbres funerarias proporcionaban nuevas fuentes sin explotar para el estudio de cada aspecto de la vida social: las lápidas, rituales de duelo, testamentos, manuales para confesores, prácticas médicas y representaciones pictóricas de la muerte y el entierro ofrecían perspectivas nuevas sobre prácticamente todos los temas clave de la historia europea moderna, desde los orígenes del capitalismo hasta la historia de la secularización, y desde la historia de la culpa y el temor hasta el desarrollo de la planificación urbana. De manera similar, en la etnografía, el estudio detallado de los intercambios durante y después de los entierros, de las restricciones con respecto a los cadáveres y los moribundos, de la explicación de las causas de la muerte y de lo que ocurre durante o después de la muerte ofrecía una posición ventajosa para la comprensión de temas tan dispares como la ideología de género, la magia, la territorialidad y los usos de la cultura material en la construcción de la jerarquía social.

El entusiasmo que generó el proyecto para relativizar las costumbres funerarias contemporáneas y el descubrimiento de un nuevo conjunto de fuentes para el análisis de una

amplia gama de fenómenos sociales generaron suficiente energía para el desarrollo de una pequeña industria dedicada a la historia y la antropología de la muerte; sin embargo, es muy claro que esas dos motivaciones ya no pueden sostener un programa de investigación original. La crítica de la denegación occidental de la muerte ha progresado lo suficiente como para desencadenar reacciones tanto populares como médicas a las más egregias formas de aislamiento y silencio sociales que han ocultado al moribundo y aun el duelo en Europa y los Estados Unidos. La necesidad de nuevos estudios que demuestren la contingencia histórica de las costumbres funerarias modernas ya no parece ser tan urgente.

Al mismo tiempo, el uso de la agonía, el entierro, el duelo y la conmemoración como fuentes históricas y etnográficas ha llegado a formar parte de la especialidad de esas disciplinas. La maravillosa cualidad serpenteante de una parte de la historiografía clásica —sinuosidad imponente que se deleitaba en cada una de las perspectivas "sobre la vida" que se obtenían mediante la inspección de fuentes "sobre la muerte" antes ignoradas— ya no es una opción atractiva; ya se ha explorado lo suficiente las cualidades de esas fuentes; en resumen, las obras del periodo de 1970 a 1990 alcanzaron sus objetivos más importantes y, como resultado de esos logros, la historia y la antropología de la muerte son ahora temas con un tufo a decenio de 1980. Como tema de investigación, la muerte se ha vuelto un poco rancia otra vez: pareciera que ya nos hubiésemos contemplado suficientemente en su espejo.

No voy a sugerir que exista un valor intrínseco en seguir obsesionados por la muerte. Se dice que san Jerónimo y san Francisco encontraron de cierta utilidad mantener siempre una calavera al alcance de la mano. Era un recordatorio de la brevedad de la vida y de las vanidades de la época. En sus capaces manos, la calavera parecía exhortar a los vivos: "¡Llevad una vida cristiana! ¡Alcanzad una muerte cristiana!"; pero a mí no me guía la misma compulsión y me sentiría muy contento de dejar atrás la historia de la muerte, junto con el decenio de 1980, y dejar en paz a los clásicos. Después de todo, ¿por qué escribir otro libro de antropología de la muerte? ¿Por qué ahora?

Me sentí atraído por primera vez hacia la historia de la muerte por el seminario sobre el tema que Philippe Ariès impartió en 1981 y 1982, cuando jugué con la posibilidad de escribir una tesis doctoral sobre la muerte en México, país que parecía ser una reserva de actitudes y prácticas que en Europa habían desaparecido decenas o, en ocasiones, cientos de años antes. Tales prácticas y actitudes parecían estar condensadas en las elaboradas ceremonias de los "días de muertos" de México, cuya singularidad ha sido reconocida ampliamente por los observadores mexicanos y europeos por igual; sin embargo, mientras pasaba por el tamiz los materiales sobre los "días de muertos" de México, una intuición persistente me frenaba: incluso al inicio de la jornada, sentía que, de alguna manera, su final ya estaba a la vista.

La causa de ese precoz sentimiento de futilidad, de esa premonición de la muerte de la muerte, se relacionaba con la envergadura de la historia de Ariès. En las obras de Delumeau, Vovelle, Ariès, Jacques Le Goff y otros, leemos que el surgimiento del mundo moderno se dio a partir de la Antigüedad clásica hasta el presente como una historia ininterrumpida, e interna en una gran medida, una dialéctica completamente coherente entre la historia social y la intelectual; en otras palabras, narran el desarrollo histórico de una cultura más o menos coherente. En realidad, su habilidad para presentar una narrativa tan bien estructurada y continua es precisamente lo que hace que esos historiadores sean a la vez universales e

inequívocamente europeos. En su obra, la historia es el resultado de una colectividad a la que el historiador todavía puede recurrir y, luego, tratar de llevarla en otra dirección. Así, por ejemplo, Ariès se interesaba en valerse de la historia para arrancar alguna versión de la buena muerte a las pinzas sanitarias de la medicina moderna y al horror y aislamiento contemporáneos de la muerte. Por su parte, Delumeau se concentró en la explotación religiosa del temor y la culpa por la muerte en el catolicismo y el protestantismo modernos tempranos, en un intento por rescatar de esos abusos el verdadero mensaje del cristianismo.

En general, sus conclusiones son tan pertinentes a América Latina, continente que es al mismo tiempo el extremo más occidental de Europa, como lo son a esta última. El empleo de una imaginería macabra para generar la conciencia y el temor agudos de nuestra propia muerte tuvo tanto éxito en América como en el Renacimiento europeo; el giro romántico del siglo XIX tuvo lugar en ambos continentes. En realidad, esa fue la razón por la que muy pronto me pareció innecesario trabajar en la historia de la muerte en México, tarea que, según me parecía entonces, no me llevaría más allá de la especificación de las peculiaridades parroquiales del país en el marco de una gran narración que sólo podía escribirse a partir de lugares como Francia, esto es, a partir de lugares donde la modernidad parece haber surgido orgánicamente de una formación social previa. En tal proyecto, mi mayor esperanza era producir una o dos coloridas notas de pie de página a la obra de los maestros.

Independientemente de las cuestiones del orgullo nacional herido o de mi propia vanidad de autor, rechacé la opción de emprender el proyecto debido a sus implicaciones para la historia del mundo colonial y poscolonial, un mundo en el que es difícil narrar las actitudes hacia la muerte como la historia de una colectividad única. La historia de México posee una cualidad fragmentaria; es una historia que tiene un claro *antes y después* —es decir, ora precolombina, ora moderna— y la historia moderna de México refleja y refracta esa fragmentación. El resultado de ello es que la producción de una obra genuinamente (latino) americana sobre la muerte requiere plantearse ciertas interrogantes sobre las premisas mismas de la ahora clásica historiografía de las actitudes hacia la muerte, interrogantes sobre qué es, exactamente, el tema central de una historia de la muerte.

El propio Ariès no estaba muy preocupado por la definición de lo que era, precisamente, una "actitud hacia la muerte": su método estaba en sintonía con el estudio de la agonía, la muerte, la conmemoración de la muerte y la representación de esos procesos; y construyó inductivamente a partir de ahí. Quizá la riqueza misma de los datos descubiertos y la emoción de esbozar las amplias transformaciones de las actitudes de Occidente hacia la muerte hicieron que la cuestión pareciera menos urgente para los fundadores del campo de lo que ahora parece; sin embargo, si la muerte es el espejo de la vida, entonces, también, la vida es el espejo de la muerte, y fácilmente se podría descubrir tanto actitudes hacia la muerte en los ritos bautismales como actitudes hacia el nacimiento en un funeral. En resumen, el método inductivo de estudiar las actitudes hacia la muerte mediante una estrecha inspección de la historia de las prácticas sociales directamente relacionadas con la muerte estaba bien afinado para abrir un mundo de fuentes poco utilizadas —en realidad, todo un archivo para el estudio de la vida social—, pero no nos permitió avanzar más en la especificación de lo que realmente es una actitud hacia la muerte o por qué valdría la pena estudiarla. Esta cuestión ya no era posible ignorarla: era indispensable pensarla antes de embarcarse en este libro.

La muerte es el desmembramiento de un individuo, una disolución que hace sitio al grupo o la especie en conjunto mediante la destrucción de uno de sus miembros. Georges Bataille expresó la contradicción entre, por un lado, la muerte para el individuo y, por el otro, la vida para la especie de una manera muy atinada: "Así como en el espacio el tronco y las ramas del árbol elevan a la luz las capas superpuestas del follaje, la muerte distribuye el paso de las generaciones en el tiempo. Constantemente hace el sitio necesario para la llegada del recién nacido, y cometemos un error en maldecir a *aquella sin la que no existiríamos*".[5]

La identificación de lo que constituye la actitud hacia la muerte debe abordar la distinción entre el punto de vista del individuo, de su red de vínculos personales, de la sociedad impersonal de la que, a su vez, forma parte, y el de las sociedades contendientes de las que no forma parte. La concentración desproporcionada en las actitudes de los deudos es una falla común de la literatura histórica temprana.

El reconocimiento de *actitudes contradictorias* hacia la muerte e incluso de *intereses impersonales* en la muerte es un primer paso necesario para la formulación de un nuevo programa de investigación. Consecuentemente, Norbert Elias desarrolló una argumentación sociológica convincente en contra del concepto de Ariès de la "muerte domada", es decir, una muerte incorporada exitosamente a un mundo afectivo de relaciones sociales. Para Elias, existe una soledad intrínseca en el acto de morir: los moribundos se deslizan más allá del alcance del mundo social que habitan, y la experiencia de disociación de la subjetividad que acompaña a la muerte necesariamente separa a los sanos del moribundo. En este sentido, no hay manera de "domar" por completo a la muerte, dado que el morir es la experiencia de deslizarse más allá del mundo social de afectos y significado.[6] Consecuentemente, ya en ese plano, hay una disyunción entre la actitud hacia la muerte del moribundo y la de sus seres queridos.

También se presenta una disyunción entre la actitud hacia la muerte de un miembro de un grupo y la actitud hacia el fallecimiento de un extra-ño o un enemigo. Los "días de muertos", que se celebran en el calendario católico los días 1 y 2 de noviembre, están dedicados a las almas de los fieles, no a las de los infieles. De manera similar, quizá, se podría estar de acuerdo con Ariès en que los antiguos trataron de "domar" a la muerte en su versión de su propia muerte ideal —una muerte elegida, dignificada, bien orquestada, rodeada por acompañantes—, pero tenían un enfoque muy diferente de la muerte de sus enemigos. ¿De qué otra manera se podrían explicar las feroces escaramuzas que griegos y troyanos llevaban a cabo sobre los cadáveres de los guerreros caídos? Aquiles patrocinó para su amigo Patroclo un espléndido funeral en el que se pudo ponderar, honrar su sacrificio; pero, si Héctor se las hubiese arreglado para hacerse de su cadáver durante la batalla, habría abandonado el cuerpo de Patroclo a los buitres y los perros: "[…] y yo [Héctor], que en manejar la pica sobresalgo entre los belicosos teucros, aparto de los míos el día de la servidumbre; mientras que a ti te comerán los buitres".[7] En consecuencia, aqueos y troyanos se enfrentaban conscientemente a una muerte "indómita", brutal, degradante y solitaria y, al mismo tiempo, buscaban únicamente incrementar su fama.

Las implicaciones de las reflexiones de Heródoto acerca de que cada sociedad cree que sus propias costumbres son las mejores son aún más radicales:

> Darío, durante su reinado, llamó a los griegos que estaban con él y les preguntó cuánto querían por comerse los cadáveres de sus padres. Respondiéronle que por ningún precio lo harían. Llamó después Darío a unos indios llamados calacias, los cuales comen a sus padres, y les preguntó en presencia de los griegos (que por medio de un intérprete comprendían lo que se decía) cuánto querían por quemar los cadáveres de sus padres, y ellos le suplicaron a grandes voces que no dijera tal blasfemia. Tanta es en estos casos la fuerza de la costumbre; y me parece que Píndaro escribió acertadamente cuando dijo que la "costumbre es reina de todo".[8]

No obstante, aun cuando hayan hecho caso a Heródoto y tratado de no cambiarse unos a otros, griegos y calacias coexistieron objetivamente de todos modos. ¿No estaban necesariamente contaminadas las actitudes de los griegos hacia la muerte de un calacias por las actitudes de los calacias hacia su propia muerte, y viceversa? Las contradicciones entre uno y los otros, entre amigos y enemigos o, de manera aun más general, entre los puntos de vista particulares y generales de una especie relativos a la muerte son la clave para un estudio político de las actitudes hacia la muerte.

Las contradicciones son tan poderosas entre nosotros en el presente como lo fueron en la Antigüedad. Piénsese, por ejemplo, en el contraste entre el concienzudo esfuerzo por inscribir el nombre de cada baja estadunidense en el Monumento a los Veteranos de la Guerra de Vietnam, en Washington, y en la falta de interés en la individualización de los vietnamitas que murieron en esa guerra; o reflexiónese en los persistentes intentos por distinguir entre las guerras "sucias", que se combaten siempre entre fuerzas distintas *en el seno* de una nación, y las guerras "justas" o "limpias", con sus "operaciones de limpieza" y sus "ataques quirúrgicos".

La amplia gama de *actitudes diferenciadas* hacia la muerte no fue una preocupación importante de la historiografía del periodo de 1970 a 1990, porque la historiografía de la muerte de aquella época estaba "dominada por su archivo" en una gran medida. Los historiadores de la muerte elaboraron la crónica del proceso de la agonía, el entierro, la herencia y la vida después de la muerte, por lo que tendieron a dar preferencia al punto de vista de los deudos y de las instituciones que administraban la muerte y la agonía; después de todo, ellos son los organizadores de la agonía y el entierro, los beneficiarios esperados del testamento, quienes llevan el luto, quienes especulan más vivamente sobre el destino particular del difunto.

No tengo absolutamente ninguna intención de sugerir que los historiadores de la muerte no prestaron su atención a la contradicción social; no obstante, si bien es cierto que los historiadores de la escuela de los *Annales*, como Vovelle y Chaunu, vieron la muerte como el espejo de la vida, también lo es que vieron la vida como un proceso cuya descripción se podía hacer más fácilmente con la ayuda de las preguntas y métodos de la historia social. En consecuencia, las diferencias de clase son un tema de capital importancia de ese tipo de historiografía y su archivo las refleja bajo una luz muy clara y escueta; sin embargo, dichas diferencias siguen encontrán-dose *en el interior* de la sociedad.

Por su parte, cuando Ariès describió la época en que la "muerte del yo" llegó a ser una obsesión esencial, quería decir que la visión de la muerte como el momento del juicio y rendición de cuentas del individuo era *predominante* en el pensamiento europeo occidental de la época, de la misma manera que la "muerte domada", más dulce, fue predominante en la época clásica y en la edad media temprana y la "muerte invisible" es predominante en la

actualidad. En resumen, la división misma en periodos evoca la imagen de una sociedad en la que las clases altas y bajas comparten instituciones e ideales, al mismo tiempo que el trato que reciben y las expectativas que abrigan son diferenciales. En ese caso, el enfoque sociohistórico de Chaunu y el de la historia de las mentalidades de Ariès se encuentran y se dan la mano: la representación de "la muerte como la igualadora" pudo haber ocultado los efectos altamente diferenciados de las plagas y la peste en las distintas clases sociales de Europa, pero también ayudó a generar un sentido de comunidad espiritual y política de la que se eliminaba o mantenía al margen a los enemigos.

La premisa de un conjunto de actitudes hacia la muerte predominante y coherente en el plano interno es insuficiente para explicar las costumbres mortuorias, incluso en Occidente (piénsese, por ejemplo, en lo inadecuado de etiquetas como "romanticismo" o "'medicalización' de la muerte" para describir la diferencia entre las actitudes de los nazis hacia la muerte de los alemanes y hacia la muerte de los judíos durante el Tercer Reich); y es radicalmente inadecuado para el estudio de sociedades como la de México: sociedades coloniales que son y no son europeas; sociedades nacionales cuyas amenazas más aterradoras parecen provenir de su interior. ¿Qué ocurre con las actitudes hacia la muerte cuando la sociedad política está organizada en torno a ese tipo de fragmentación? La historiografía de la muerte, con su inclinación por la historia centrada en la comunidad, todavía no se ha planteado esta interrogante. La preferencia por la comunidad también explica la vacilación que los escritores han mostrado en la clasificación de casos como el de México, una nación que desciende de enemigos mortales, una nación que es, en otras palabras, simultáneamente europea y "otra".

Así, por ejemplo, el gran historiador Jean Delumeau cita la macabra imaginería de los "días de muertos" de México como ilustración de una "cultura no europea". A ese historiador le parece que el juego exagerado con lo macabro, aunque familiar desde el catolicismo medieval, está animado por una tradición diferente.[9] Mientras tanto, algunos distinguidos historiadores de la muerte mexicanos, entre ellos Juan Javier Pescador y Elsa Malvido, no encuentran muchas diferencias entre las actitudes de los mexicanos y las de los españoles hacia la muerte; para ellos, los indios mexicanos ocupan una posición que en muchos sentidos es análoga a la del campesinado ibérico.[10] Sea lo que fuere, los intentos por decidir si las actitudes mexicanas hacia la muerte son de origen europeo o indígena han arrojado resultados decepcionantes. Consecuentemente, después de una investigación para comparar las celebraciones mexicanas de los "días de muertos" con las de España, Italia y el resto de la América española, Stanley Brandes llega a la modesta conclusión de que las festividades de México parecen tener un solo aspecto original: el profuso uso del azúcar en los dulces y el pan que se confeccionan para la ocasión.[11]

Como puede verse, México oscila de lo familiar a lo exótico, de ser europeo a ser "no occidental", de lo trivial a lo banal; y, no obstante, una investigación histórica o antropológica seria de las actitudes hacia la muerte podría plantear un conjunto de preguntas más productivo. Después de todo, la construcción social de la muerte —y del acto de matar— ofrece una manera de entender la relación entre la experiencia y las expectativas, con una *referencia simultánea a un horizonte colectivo, subjetivo e incluso transocial*. No es posible reducir esas diversas orientaciones temporales a un conjunto claro de actitudes compartidas hacia la

muerte, dado que la característica fundamental de este tema es precisamente la *coexistencia* de varias formulaciones de la vida y el tiempo.

En realidad, quizá lo más intrigante respecto a México en cuanto nación moderna sea que se definió a sí misma como una comunidad de enemigos: enemigos que procreaban; enemigos que debieron reconocer que no podían eliminarse por completo unos a otros; guerras extranjeras que, más que unificar al público nacional, lo fracturaron; criollos que temían ser excluidos por su calidad de europeos extranjeros; indios que constantemente enfrentaban, y siguen enfrentando, la exclusión. Al protagonista oficial de la nación, el *mestizo*, se le representa como producto de una violación. Además de esos vastos conflictos que implica la idea misma de la comunidad nacional, la debilidad del Estado mexicano ha significado que la justicia sea administrada frecuentemente a través de canales informales. Por tradición, México es una nación con una tasa de homicidios alta y con un sistema de prisiones ineficaz. Su herencia colonial y dependiente ha dificultado trazar una línea clara entre la nación y sus enemigos, entre el interior y el exterior, entre los muertos que deben ser nombrados y honrados y los que deben permanecer sin contar y desconocidos, en tumbas anónimas. El resultado de todo ello es que, en México, la elaboración cultural de la muerte es distinta.

En Europa y los Estados Unidos, el siglo XX se caracteriza generalmente como la era de la denegación de la muerte; por el contrario, durante el siglo XX mexicano, la alegre familiaridad con la muerte acabó siendo la piedra angular de la identidad nacional. Si bien es cierto que, en los primeros años del decenio de 1980, Vovelle podía afirmar con todo derecho que la historia de la muerte era una preocupación característicamente francesa,[12] también lo es que la nacionalización de la intimidad irónica con la muerte es una estrategia singularmente mexicana.

No ha tenido lugar ninguna nacionalización similar de la muerte en ninguna nación europea occidental. Los paralelismos que se han desarrollado en otros contextos —por ejemplo, en la última etapa del Japón imperial o en la Rusia moderna— difieren marcadamente del caso mexicano en varios sentidos clave. La aceptación shinto-budista de la brevedad de la vida y su sublimación de la temeridad frente a la muerte, cuya mejor representación es la figura del *kamikaze*, estaban íntimamente vinculadas con el militarismo y las pretensiones imperiales del Japón. La nacionalización que efectuó México de la proximidad y la familiaridad con la muerte y los muertos difiere de ese modelo porque, en México, el estoicismo no está inextricablemente vinculado con el militarismo o con un sentido de destino nacional y se ha desarrollado mucho más un vínculo irónico y jocoso entre los vivos y los muertos.

Tampoco se puede argumentar que exista un paralelismo cercano entre la nacionalización mexicana de la muerte y el intento de Rusia (o Polonia) por acaparar el mercado internacional del sufrimiento. Mientras que la sublimación del sufrimiento que llevó a cabo Rusia recae en un sentido romántico de tragedia, de una colectividad aplastada por fuerzas telúricas o celestiales que escapaban a su dominio, la nacionalización mexicana de la muerte posee una componente de desenfado más nihilista; es la restauración moderna de un tema medieval: la muerte nos llega a todos y se burla de todos nosotros.

En realidad, México es uno de esos países que han tenido que reconocer la existencia de serias limitaciones para emprender acciones colectivas concertadas; y la conciencia de la existencia de un sentido de *futuro* muy poco compartido fue lo que llevó a los intelectuales de

mediados del siglo XX a elevar la Muerte a la posición de *símbolo nacional*.

En la obra de Juan Rulfo se puede encontrar una representación literaria de esa condición, en especial en su cuento "Luvina", que trata de un pueblo de ese nombre al que se describe como la corona fúnebre de un paisaje muerto: "—[…] Usted verá eso: aquellos cerros apagados como si estuvieran muertos y a Luvina en el más alto, coronándolo con su blanco caserío como si fuera una corona de muerto…".[13] Sólo el peso de los muertos, el peso de la historia, mantiene a los habitantes de Luvina en el lugar: "—[…] Pero si nosotros nos vamos, ¿quién se llevará a nuestros muertos? Ellos viven aquí y no podemos dejarlos solos".[14]

En Luvina, la vida es una espera larga, sin sentido, desesperanzada y desesperada de la muerte. Es el lugar sin futuro, donde los asesinatos sin sentido constituyen los únicos signos de puntuación de la vida social. Luvina es el purgatorio en la tierra.

Por supuesto, esta descripción fue escrita para un público que funcionaba en un marco temporal diferente, un público que leía libros y los discutía, un público que creía en su propio futuro, que deseaba de la vida más que el cuidado de sus muertos; sin embargo, también era un público que aceptaba la Muerte, y la familiaridad con la Muerte, como un símbolo nacional.

Los minuciosos métodos desarrollados por la escuela de las mentalidades, basados en el cuidadoso estudio de testamentos, iconografía religiosa, inscripciones y arquitectura funerarias, manuales para confesores y tratados religiosos, se quedan un tanto cortos cuando se trata de estudiar la rica imaginería de la muerte que posee México, país que ha utilizado diferentes versiones de la familiaridad de su pueblo con los muertos para dar forma a los términos de su pacto social. La historia de la muerte en México requiere que se vaya más allá de la historia social y cultural de la muerte y la agonía para abarcar la utilización política y cultural de la muerte y los muertos que se hace en la figuración misma de tiempos nacionales.

[1] Thomas Crump, “Books of Death”, *RAIN* 58, 1983, pp. 14-15.

[2] Philippe Ariès, *The Hour of Our Death* [1977], trad. de Helen Weaver, Knopf, Nueva York, 1981, e *Images of Man and Death*, trad. de Janet Lloyd, The Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985; Michel Vovelle, *La Mort et l’Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, París, 1983; Pierre Chaunu, *La Mort à Paris, 16e, 17e, 18e siècles*, Fayard, París, 1978; y Jean Delumeau, *La Peur en Occident, XIVe-XVIIIe siècles: Une Cité assiégée*, Fayard, París, 1978; *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries*, trad. de Eric Nicholson, St. Martin’s Press, Nueva York, 1990, y *Rassurer et protéger: Le Sentiment de sécurité dans l’Occident d’autrefois*, Fayard, París, 1989.

[3] Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha*, trad. de Rogelio Rubio Hernández, Alianza, Madrid, 1990. Entre las obras recientes sobre el tema, se encuentran Richard Huntington y Peter Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, The Cambridge University Press, Cambridge, 1979; S. C. Humphreys y Helen King, coords., *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death*, Academic Press, Nueva York, 1981; Maurice Bloch y Jonathan Parry, coords., *Death and the Regeneration of Life*, The Cambridge University Press, Cambridge, 1982; Annette Weiner, *Women of Value, Men of Renown*, The University of Texas Press, Austin, 1976, y Louis-Vincent Thomas, *Antropología de la muerte*, trad. de Marcos Lara, FCE, México, 1983.

[4] La obra más famosa de esos escritores fue la de Ernest Becker, *El eclipse de la muerte*, trad. de Carlos Valdés, México, FCE, 1977. En el capítulo XI ofrezco un examen detallado de esa tendencia.

[5] Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, vol. 1, *Consumption* [1967], trad. de Robert Hurley, Zone Books, Nueva York, 1991, p. 34,

[6] Norbert Elias, *La soledad de los moribundos*, trad. de Carlos Martín, 2ª ed., FCE, México, 1989.

[7] Homero, *La Ilíada*, 24ª ed., pról. de Alfonso Reyes y trad. de Luis Segala y Estalella, Porrúa, México, 1994, libro 16, 834-836 (p. 144) (Col. Sepan Cuantos... 2).

[8] Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, est. prel. de María Rosa Lida de Malkiel, Conaculta/Editorial Océano, México, 1999, Libro 3, 38, p. 176.

[9] Jean Delumeau, *Sin and Fear: The Emergence of a Western Guilt Culture, 13th-18th Centuries…*, *op. cit.*, p. 38.

[10] Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos: familia y mentalidades en una parroquia urbana, Santa Catarina de México, 1568-1820*, El Colegio de México, México, 1992; Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, INAH, México, 1997; Elsa Malvido, “México no es un pueblo que adora la muerte; eso es un invento cultural”, *Paginadigital*, 1° de noviembre de 2001.

[11] Stanley Brandes, “Sugar, Colonialism, and Death: On the Origins of Mexico’s Day of the Dead”, *Comparative Studies in Society and History*, 39, núm. 2, 1997.

[12] Michel Vovelle, “A Century and One-Half of American Epitaphs (1660-1813): Toward the Study of Collective Attitudes about Death”, *Comparative Studies in Society and History* 22, núm. 4, octubre de 1980, p. 534.

[13] Juan Rulfo, *El Llano en llamas*, FCE, México, 1953, p. 95.

[14] *Ibid*.

INTRODUCCIÓN

> Todos los conceptos en que se condensa semióticamente un proceso entero escapan a la definición; sólo es definible aquello que no tiene historia.
>
> FRIEDRICH NIETZSCHE[1]

EL TÓTEM NACIONAL DE MÉXICO

¿Puede la Muerte ser un símbolo nacional?

En su introducción a la obra del famoso grabador mexicano José Guadalupe Posada, el crítico de arte Luis Cardoza y Aragón recordaba a sus lectores que, en México, las calaveras y esqueletos que Posada utilizaba con propósitos satíricos también tenían connotaciones festivas y que la imagen del esqueleto es tan omnipresente en la cultura popular mexicana que merece se le reconozca como el "tótem nacional de México".[2]

La idea de que la Muerte es el tótem de México fue propuesta por prime-ra vez por un poeta surrealista español, Juan Larrea, en el decenio de 1940. En esa época, se definía los totems, desde luego, como símbolos tutelares que representaban al antepasado atávico de todo el grupo. Además de la representación predominante de la muerte, a menudo humorística y frecuentemente íntima, los mexicanos, como escribiría Octavio Paz más tarde, se referían en ocasiones a sí mismos colectivamente como "hijos de la chingada", expresión cuyo primer significado es 'bastardos', 'hijos de la cogida' e 'hijos de la muerte'. Además, siguiendo a Freud, los intelectuales de la generación de Larrea consideraban el "totemismo" como la forma primordial de identificación que antecedió a las instituciones formales estatales y religiosas.[3] En cuanto tal, el culto de la muerte podría considerarse como el elemento más antiguo, fundamental y auténtico de la cultura popular mexicana.

Desde los años 1920, un buen número de los artistas más renombrados de México ha considerado la juguetona intimidad con la muerte como un símbolo peculiarmente mexicano; por ejemplo: cuando se le preguntó a Diego Rivera si había pensado en la muerte, el artista hizo notar:

> —Si usted mira a cualquier rincón de mi taller (y bien que lo tengo visto) verá muertes por todos lados, muertes de todos los tamaños y colores…
>
> —Sí —interrumpió el entrevistador—, pero yo no me refiero a esa muerte popular, sino a la muerte que esperan y tienen todos los hombres.
>
> —En eso soy más mexicano todavía —responde Rivera—. Para mí esa muerte es también una muerte popular. [4]

El orgullo nacional por la cohabitación íntima con la muerte se vio reforzado por su compatibilidad con la sensibilidad de la vanguardia artística europea del periodo de entreguerras. André Breton, padre fundador del movimiento surrealista, organizó la primera exposición de arte moderno mexicano en París en 1939, antes del estallido de la guerra. En el catálogo de la exposición, Breton explicaba que su amor por México tenía tres fuentes: "[…] la Revolución mexicana […] el sentido único con que, en su expresión, da muestras de un valor sensible que me es caro, el "humor negro" [y] este poder de conciliación de la vida y de la muerte [que] es uno de los mayores atractivos con que cuenta México".[5]

Hacia el decenio de 1940, la Muerte, en especial en su representación como un esqueleto juguetón, móvil y frecuentemente vestido, ya se había convertido en un símbolo mexicano reconocible, mientras que muchas de las obras clave del modernismo mexicano otorgaban el lugar de honor a la intimidad mexicana con la muerte; por ejemplo: la novela *Pedro Páramo* de Juan Rulfo, que generalmente se considera como la novela moderna más significativa de México, trata acerca de un hombre, Juan Preciado, que busca a su padre, el cacique Pedro Páramo, en un pueblo habitado exclusivamente por hijos de Pedro Páramo, todos muertos. La búsqueda del padre acaba siendo un encuentro con la violencia, la promiscuidad y la sospecha, condición que se vuelve rutinaria —y no se trasciende— en la muerte. En Rulfo, la línea que divide a los vivos y los muertos es borrosa, y la vida misma es una espera mortal de la muerte.

La profundidad del interés de los mexicanos por la muerte también se refleja en el hecho de que la elaboración artística de temas macabros en la primera mitad del siglo XX no estuvo dominada por completo por un sentimiento nacionalista o nativista torpe. Así, algunos escritores modernistas, como José Gorostiza y José Revueltas, ambos renuentes, aunque de manera muy diferente, a los clichés del indigenismo mexicano, eligieron, no obstante, la proximidad con la muerte como tema central.[6] Notablemente, la obra cumbre sobre el carácter nacional mexicano, *El laberinto de la sole-dad*, destina un capítulo fundamental a las actitudes hacia la muerte como característica distintiva de la condición que Paz denominó "soledad", una condición de nihilismo e inhibición que se había apoderado de México a su ingreso al mundo *moderno*.

En la actualidad, parece fácil hacer caso omiso de la representación que hace Paz de la ligeraza con que los mexicanos contemplan la muerte; después de todo, fue sólo uno de los adornos del nacionalismo revolucionario mexicano; y ahora que los gobiernos revolucionarios han hecho las maletas y partido, tal vez sea mejor que se haya descartado todas esas fruslerías; sin embargo, un buen número de prominentes artistas, periodistas e intelectuales contemporáneos que probablemente estarían de acuerdo en que la preocupación de Paz por las obsesiones del mexicano por la muerte es romántica parecen seguir pensando que la cruda presencia de la muerte en la vida cotidiana es lo que mejor representa la "verdadera realidad" de México. Existe una amplia corriente de representación —cuyo producto más exitoso y exaltado es sin duda alguna el filme *Amores perros* (2000), de Alejandro González Iñárritu, aunque también está llena de obras menores— que parece creer que la presencia violenta y opresiva de la muerte es la única manera verdadera de representar lo real. De manera característicamente pesada, los artistas mexicanos de "instalaciones" se han dedicado con ahínco a remachar el clavo, sobre todo Teresa Margolles, que elige "como su taller la morgue

y la sala de disecciones" y luego recurre a las huellas de "las víctimas sin nombre y anónimas [para] atraer la atención hacia las inhumanas relaciones que se dan en las atestadas ciudades modernas".[7]

La diversidad de esas obras sugiere que la nacionalización mexicana de la muerte no es un simple caso de las llamadas tradiciones inventadas. Los vínculos entre la muerte y la comunidad nacional fueron establecidos tan densamente que resisten todo intento de situar el origen del fenómeno ya sea directamente en "el Estado", ya sea en una "cultura popular" prístina y sin contaminar. La intensa utilización representativa de la imagen del esqueleto, la calavera o el entierro se pone de manifiesto no solamente en la "alta cultura" sino también en la cultura popular, incluido el español coloquial mexicano. De esa manera, el filólogo Juan Lope Blanch explica que "hay en México una verdadera obsesión por la muerte, obsesión que se evidencia en el lenguaje", y procede a presentar un vocabulario de no menos de 2,500 entradas, junto con una lista similarmente extensa de aforismos, que recolectó en la ciudad de México durante el decenio de 1950 y los primeros años del de 1960.[8] El aluvión de expresiones coloquiales demuestra que la elaboración juguetona de la muerte es realmente ubicua en la cultura popular mexicana.

En un capítulo dedicado exclusivamente a los términos de referencia a la Muerte, Lope Blanch presenta una lista que incluye los siguientes: la parca, la calavera, la pelona, la pelona catrina, la calva, la canica, la cabezona, la copetona, la dientuda, la sonrisas, la sin dientes, la mocha, la dama de la guadaña, la huesos, doña osamenta, la flaca, la descarnada, la tilica, la pachona, la araña pachona, la tembeleque, la patas de catre, la patas de alambre, la grulla, la María Guadaña, la segadora, la igualadora, la despenadora, la liberadora, la pepenadora, la afanadora, la enlutada, la dama del velo, la pálida, la blanca, la polveada, la llorona, la chingada, la chifosca, la chicharra, la chicharrona, la tiznada, la tostada, la trompada, la jodida, la jijurnia, la tía Quiteria, la madre Matiana, la patrona, la tolinga, la bien amada, la novia fiel, la güera, la impía, la apestosa, la amada inmóvil, la petateada y la mera hora.

Sin duda alguna, tan extraordinario lenguaje es un aspecto de un complejo de prácticas que, juntas, constituyen la organización social de la enfermedad, la agonía, la muerte, el entierro y la conmemoración de los muertos, así como la explicación, la evaluación moralizante y la prevención de la muerte particular y de la muerte en general. Además de lo anterior, el vocabulario sobre la muerte que Lope Blanch compiló se utiliza para representar y enmarcar otros aspectos de la vida a partir del molde de la cultura de la muerte; para dar un ejemplo: un término para la muerte es "la hora" o "la mera hora". En español mexicano, "la hora de la hora" se utiliza para referirse no sólo al momento de la muerte sino, también, figurativamente, a cualquier momento decisivo o, de manera más general, al momento de la verdad. De manera similar, el uso de términos de parentesco para referirse a la muerte con cierta familiaridad (por ejemplo: "la madre Matiana", "la tía Quiteria", "la novia fiel") establece implícitamente similitudes entre el matrimonio y la muerte (la novia fiel), entre la muerte y la verdad (la muerte es la novia *fiel*), entre la crianza y el asesinato (la madre Matiana: la madre que mata) y entre el dar y el quitar (la tía Quiteria: la tía que quita).

En resumen, el moribundo, la muerte, la vida después de la muerte y las conmemoraciones de los muertos ofrecen un rico repertorio de figuras e imágenes que se utilizan en un gran número de situaciones. El resultado es que existe una profunda resonancia cultural en el

movimiento para utilizar la intimidad popular con la muerte como un campo conceptual con el cual considerar detenidamente la cuestión nacional y, en realidad, como un símbolo metonímico de la propia mexicanidad.

LA MUERTE Y LA CONDICIÓN POSTIMPERIAL

¿Por qué una nación elige la muerte como su símbolo tutelar?

A primera vista, la pregunta parece innecesaria —o, al menos, parroquial—; después de todo, el nacionalismo se funda siempre en un culto de la muerte. De esa manera, Friedrich Nietzsche argumentó que la deuda con los antepasados fundadores era precisamente la figura con que se expresaba y representaba el poder de la nación:

> El temor al antepasado y a su poder, la conciencia de tener deudas con él crece por necesidad, según esta especie de lógica, en la exacta medida en que ésta es cada vez más victoriosa, más independiente, más venerada, más temida. ¡Y no al revés! Todo pasó hacia la atrofia de la estirpe, todas las eventualidades desastrosas, todos los indicios de degeneración, de inminente ruina, hacen "disminuir" siempre, por el contrario, el temor al espíritu de su fundador y proporcionan una idea cada vez más pequeña de su inteligencia, de su previsión y de la presencia de su poder.[9]

Siguiendo una línea relacionada con lo anterior, Benedict Anderson subrayó la importancia del sacrificio en la formación temprana de la nación, mientras que Michael Taussig argumentó que la propia imagen del poder del Estado y, en realidad, incluso de su crédito, se funda en el encauzamiento del espíritu de los héroes muertos a efigies de monedas, lemas políticos, narrativa nacional, arquitectura monumental, prácticas para poner nombre, etcétera.[10] Si el culto de la muerte reside por lo general en el corazón del nacionalismo, ¿hay algo de peculiar o extraordinario en el culto mexicano de la muerte?

En este libro, argumentaré que el totemismo mexicano de la muerte refleja diferencias estructurales entre la formación de la nación en estados fuertes y débiles, entre estados imperiales y poscolonial es. En ese terreno, México ocupa una posición especial. En cuanto la más grande y rica de las colonias de España en el Nuevo Mundo, en el momento de su independencia, México tenía verdaderas aspiraciones imperiales; en cuanto vecino próximo de los Estados Unidos, fue el primero en convertirse en botín de esa república.

Más que convertirse en un imperio orgulloso y poderoso, México fue intimidado, invadido, ocupado, mutilado y extorsionado por igual por potencias extranjeras y operadores independientes. Con su estilo discretamente superior, el *Times* de Londres describió esa abyecta condición: "Santa Anna publicó un decreto que prohíbe a todos los extranjeros, so pena de muerte, invadir el territorio de México por cuenta propia".[11] El sentimiento de vulnerabilidad que provocó ese decreto de 1843 se tornó desesperación unos cuantos años más tarde, cuando se perdió más de la mitad del territorio a manos de los Estados Unidos y la nación se quedó atascada en sus divisiones internas: "Tememos mucho que los males que aquejan al país, y que no pueden desarraigarse de su seno […] ¡le caven su sepulcro en su turbulenta, débil y desdichada infancia!"[12] Si bien es cierto que México fue uno de los primeros Estados-nación del mundo, también lo es que fue el primero en estremecerse ante el espectáculo de una muerte prematura.

Siguiendo una tradición de comentario moral que representaba a la propia Muerte como la

hija del pecado (véase la figura 1), los comentaristas políticos formulaban los desastres que sobrevenían a la joven república como un castigo por los pecados de la nación, en especial los pecados de ingratitud, falta de amor fraterno y falta de consideración por los padres; el más emblemático de ellos fue la ejecución parricida de dos de los libertadores de México, Agustín de Iturbide y Vicente Guerrero, actos gemelos que desempeñaron un papel afín al pecado original:

FIGURA 1. *La representación de la Muerte como hija del pecado siguió una tradición establecida de comentario político*. Patria y padres de la muerte, *en Joaquín Bolaños*, La portentosa vida de la muerte, *México, 1792 (Biblioteca Nacional, fondo reservado)*.

> Ecsamínese con imparcialidad nuestra historia, y se verá que es una cadena de ingratitudes y delitos. Correspondimos al caudillo de Iguala sus eminentes servicios, con una muerte afrentosa. A Guerrero cortan el hilo de su lozana vida los mismos a quienes dió libertad, y presentamos al mundo los ensangrentados patíbulos de Padilla y de Cuilapam, como un insulto a la divinidad. ¡Las negras manchas que allí ecsisten no se lavarán sino con sangre, y sangre de aquel pueblo que vió con frialdad tan horrendos crímenes![13]

No obstante, a pesar de la contaminación del parricidio y en contra de muchas predicciones funestas, México sobrevivió como nación independiente. Más que una devoción triunfal, el nacionalismo mexicano es el culto vacilante y tímido de un sobreviviente: un tributo a la entereza y viabilidad de la condición poscolonial.

Vale la pena ponderar la naturaleza de la supervivencia de México, ya que, en comparación con otros países, tiene la experiencia histórica mundial más temprana y profunda de sí mismo como nación poscolonial y postimperial. Hoy en día, tendemos a olvidar que México compartió alguna vez las aspiraciones imperiales de sus grandes hermanas americanas (los

Estados Unidos, Brasil, Chile y Argentina), porque fue la primera república independiente en probar la amargura de ser ocupada por nuevos colonizadores.

Con todo, como Haití o, más tarde, Bolivia, México sobrevivió a la voracidad de los grandes imperios; y lo hizo con un toque que hizo temblar la conciencia de Europa. En efecto, la declaración de la segunda independencia —postimperial— de México fue autenticada con un acto regicida, la ejecución de Maximiliano de Habsburgo en 1867, mientras que el acta de nacimiento del país como la primera nación poscolonial verdadera fue firmada por el propio Victor Hugo, quien, en la carta pública que dirigió al presidente mexicano Benito Juárez, se quitó el sombrero ante la libertad amargamente ganada de México: "Y un día, después de cinco años de humo, de polvo y de ceguedad, la nube se ha disipado, y entonces se han visto dos imperios caídos en tierra. Nada de monarquía, nada de ejércitos; nada más que la enormidad de la usurpación en ruina, y sobre este horroroso derrumbamiento, un hombre en pie: Juárez, y al lado de este hombre la libertad".[14] Hugo propuso perdón y clemencia para la segunda fundación de la nación poscolonial, y exhortó a Juárez a perdonar la vida de Maximiliano: "Que el violador de los principios sea salvado por un principio. Que tenga esta dicha y esta vergüenza. Que el perseguidor del derecho sea salvado por el derecho […]."[15] Pero, en lugar de ello, Juárez decidió mantenerse fiel al símbolo de la muerte, y ofrecer a Europa el espectáculo de su propia muerte, así como México había sido obligado a ponderar su mortalidad. La ejecución de Maximiliano de Habsburgo certificó, de una vez por todas, la resistencia de la condición poscolonial y constituyó una premonición estremecedora del fin de los imperios coloniales.

PURGATORIUS

La peculiar posición estructural del culto de la muerte en México se aclara aun más cuando se compara con los espectros que rondaban a los Estados Unidos durante el mismo periodo, puesto que la pérdida territorial de México significó la ganancia de los Estados Unidos y la caída de México de la galería de las repúblicas honorables significó la elevación de los Estados Unidos a la categoría de los imperios. Después de su transferencia de México a los Estados Unidos, los territorios del Oeste estadunidense se convirtieron en el escenario del doble espectáculo del progreso y la extinción. W. J. T. Mitchell ofrece un relato de lo más impresionante:

FIGURA 2. México a través de los siglos *(1888) fue la primera historia nacional seria de México. La cubierta del volumen IV, dedicado a la historia del México independiente, presenta la Libertad con su antorcha, flotando sobre un desolado cementerio, y una ciudad bajo las nubes, al fondo. Las tumbas son la de Guerrero, en primer plano, y la de Iturbide, al fondo*.

> Durante el decenio de 1870, las planicies occidentales estaban cubiertas con los huesos de los bisontes masacrados por los vaqueros y los cazadores profesionales en una estrategia deliberada para destruir el modo de vida de los indios y reemplazarlo con las actividades civilizadas de la ganadería y la minería. De los campos de batalla de la guerra civil cubiertos de cadáveres, hasta los huesos dejados por los grandes arreos de ganado, pasando por los trenes cargados de fósiles de dinosaurios de regreso a la costa del Este, el paisaje del Oeste estadunidense era un verdadero osario. El mítico periodo de la frontera estadunidense de la segunda mitad del siglo XIX bien podría denominarse "la edad del hueso".[16]

La fascinación de los estadunidenses por los dinosaurios surgió como secuela de ese proceso de destrucción creativa.

En su magistral estudio de la vida y épocas de la imagen del dinosaurio, Mitchell sostiene que éste, una familia de fósiles que había sido descubierta e "inventada" en el decenio de 1840, es el legítimo animal totémico de la modernidad: su combinación asombrosa de monstruosidad feroz y antigüedad, su gigantismo abrumador, su frágil dependencia de la reconstrucción científica y tecnológica y su relación metafórica tanto con los apetitos como con la destrucción que acompañan a la modernidad proporcionaron a la imagen del dinosaurio una fertilidad conceptual única.

En esa época, México no tenía obsesiones comparables por los dinosaurios. La primera exhibición sensacional de dinosaurios en el Crystal Palace de Londres, en 1854, parece no haber tenido un efecto discernible en la opinión pública de México. Las referencias periodísticas a los restos paleontológicos en el decenio clave de 1850 se refieren al descubrimiento de "huesos gigánteos" y bien podrían haber sido publicadas en 1750.[17]

Más que huesos de especies animales extintas, cercanas a la extinción o recuperables de la extinción en virtud de los poderes de la modernidad y el imperio, lo que se estaba

recuperando en México en el último cuarto del siglo XIX eran los huesos de sus caudillos muertos, para ser llevados a la nueva Rotonda de los Hombres Ilustres, en la ciudad de México, y reconciliarse con ellos en la muerte. El propio Porfirio Díaz puso el ejemplo con el colosal monumento conmemorativo que erigió a su antiguo rival y contrincante, Benito Juárez.

FIGURA 3. *Represestación artística del* purgatorius, *correteando entre los restos de un* triceratops *muerto. Mark Hallett,* Dawn of a New Day [Amanecer de un nuevo día], © *1984*.

El hecho de que el primer sucesor mamífero del dinosaurio haya sido un carroñero relativamente pequeño, un animal cuyo horizonte de referencia histórica es la decadencia del dinosaurio, es una de esas coincidencias curiosas en la historia de los nombres, objetivamente sin sentido pero metafóricamente impresionantes, pues se le conoce como *purgatorius*. Este nombres es, sin duda alguna, la metáfora perfecta para la nación postimperial y poscolonial: un lugar en el que se expían los pecados durante un lapso indeterminado, hasta que llegue el juicio final y el alma (o nación) purificada se eleve a la gloria. En cuanto primer espécimen de esa especie particular de la familia de naciones, en cuanto primera nación postimperial y poscolonial, México encuentra una mejor representación en el pequeño carroñero *Purgatorius* que en el imperioso dinosaurio (véase la figura 3).

LA INTIMIDAD CON LA MUERTE

¿Qué se quiere decir con nacionalización de la muerte?

En cuanto construcciones culturales, se supone que los Estados-nación son progresistas y de miras amplias, una tierra prometida en la que los sueños colectivos pueden convertirse en realidad. La nación es siempre un proyecto, siempre está en proceso de llegar a ser. ¿Cómo puede una nación elegir la Muerte misma como su símbolo? La simple idea parece grotesca.

Es verdad que frecuentemente se ha promovido la temeridad frente a la muerte como una virtud nacional: el valor con las armas, el autosacrificio y la disposición a cometer suicidio

han sido rasgos admirados del soldado desde la Antigüedad clásica hasta el presente. En la esfera religiosa, cierto número de creencias ha tratado el martirio con respeto reverencial; y el martirio es precisamente la piedra angular del cristianismo. En algunos casos, quizá más notablemente en el del fascismo japonés, se trasponían ciertas formas de autosacrificio de la esfera religiosa a la militar y de ahí a la construcción de la identidad nacional. De esa manera, los temas shinto-budistas relacionados con la brevedad de la vida, las cualidades del hombre noble y el desapego del ego fueron movilizados por una religión imperial moderna que llegó a tener en el *kamikaze* suicida su símbolo más potente.[18] También se podría argüir, con cierta justificación, que las ideas de sacrificio y temeridad frente a la muerte fueron nacionalizadas en la España moderna temprana, donde la aspiración al martirio era una ambición infantil bastante común de los misioneros evangelizadores y la disposición a defender la fe se consideraba como la característica nacional esencial.[19]

La peculiaridad del culto mexicano de la muerte se hace evidente en cuanto se comprende que lo que está en juego no es la sublimación de la muerte estoica (aunque ésta también existe en México), sino la nacionalización de la familiaridad juguetona y la cercanía con la Muerte.

Cierto número de factores hace que esa clase de relación con la muerte sea una elección improbable para la construcción de la identidad nacional. En primer lugar, desde luego, las sociedades liberales modernas, con su preocupación por la administración de la *vida* y su rechazo del Estado como simple árbitro de la *muerte*, han seguido por lo general el camino opuesto a la exaltación de la muerte. En efecto, los historiadores de la muerte han identificado la denegación de la muerte y el aislamiento de los moribundos como características esenciales de las sociedades europea y estadunidense de finales del siglo XIX y de todo el siglo XX. La prima sobre la preservación de la vida del ciudadano por sobre todo lo demás ha sido el principio que guía no sólo a la medicina sino también al Estado moderno. Ello es obvio hoy en día en la horrenda imagen de la barbarie que la figura del bombardero suicida nos evoca.[20]

La cercanía con la muerte y un impulso sexual exagerado fueron las dos características del salvaje europeo, mucho antes de los imperios modernos,[21] y la teorización de la soberanía y el Estado moderno se hizo en contra de diversas versiones del estado de natura. Quizá lo más problemático aún para un país como México sea el hecho de que, durante siglos, las supuestas cercanía, intimidad o indiferencia con la muerte y respecto a ésta fueron los expedientes usuales del imperialismo para justificarse a sí mismo; por ejemplo: durante el siglo XIX, los británicos propusieron la idea del "despotismo indio" —que era una conveniente manera de referirse a una práctica política que incluía las ejecuciones arbitrarias y la entrega abyecta de vidas al déspota— y se valieron de ese concepto para abogar por la mano firme en el gobierno colonial de la India.[22] Algunos otros conceptos similares de la disposición arbitraria de la vida fueron manejados de manera más general en el caso del Oriente, desde los sobrecogedores relatos de Marco Polo hasta ciertos conceptos de las ciencias sociales, como el llamado despotismo oriental.

Esa especie de descripción colonialista también alcanzó a América en general y a México en particular. Considérese, por ejemplo, el relato que hace el *Times* de Londres de la ejecución del emperador Maximiliano de Habsburgo en 1867:

> Después de misa, Maximiliano parece haber permanecido un largo rato arrodillado sobre las duras piedras —pues no había

reclinatorios—, con la cabeza inclinada y las manos en los ojos. No se sabe con certeza si estaba rezando o llorando. Miramón estaba pálido y abatido; Mejía estaba radiante —debemos recordar que es un indio y que para él es glorioso morir junto con su amo—, como él mismo declaró.[23]

Mientras que el noble Maximiliano lloraba y meditaba y el general criollo Miramón temblaba y se mostraba deprimido, el general indio Mejía estaba "radiante", pues no podía imaginar mayor gloria que morir "junto con su amo".

Los Estados-nación que surgían del siglo XIX también utilizaron comúnmente *en su seno* la asociación entre la inferioridad evolutiva y la intimidad con la muerte de manera semejante a como lo hicieron las grandes potencias coloniales. Así, en Gran Bretaña, tradicionalmente se describía a los celtas ora como sanguinarios, ora como obsesionados con la muerte. En el caso del Perú, el escritor y etnógrafo José María Arguedas escribió una novela sobre el choque entre la sociedad urbana y la indígena, *Yawar fiesta*, que giraba en torno de actitudes y prácticas enteramente diferenciales hacia la muerte y el deporte. La pedagogía de la modernización y las relaciones de diferenciación que iban atadas a ella en ese fardo de relaciones de poder que ha sido llamado "colonialismo interno" reflejaron los temas de diferenciación que las grandes potencias aplicaron al resto del mundo. La falta de consideración por la vida humana era una característica clave del salvajismo.

En México, incluso los primeros pedagogos de la virtud cívica, como José Joaquín Fernández de Lizardi, conocido como El Pensador Mexicano, hicieron notar el problema y se preocuparon por liberar a la *clase ínfima* de la nación de su sed de sangre. De esa manera, en su *Diccionario burlesco y formalesco*, de 1815, Fernández de Lizardi ofrece la siguiente definición:

AHORCADOS: Los infelices que expían en el último suplicio lo enorme de sus delitos. Estos funestos espectáculos deben sólo excitar la compasión en el bueno, y el escarmiento en el malo; pero nunca se deben hacer objeto de diversión.

Sin embargo en nuestro México vemos agolparse al pueblo a tales ejecuciones, no sólo indiferente sino alegre (como pudiera al circo de los toros), contribuyendo no poco a la alegría tantos dulceros y vendedores de golosinas que juntos con los puestos de almuerzos meten una bulla endiablada con la que per-turban al pobre que va a expirar y alientan al populacho a ver matar a un hombre con la misma frescura que a un toro. Semejante dureza no puede menos que granjear a estos espectadores las notas de feroces y bárbaros.[24]

El tema de la sed de sangre y la indiferencia populares con respecto a la muerte era una fuente de preocupación continua entre los reformistas de los siglos XIX y XX, como se pone de manifiesto en las discusiones que van de la prohibición de las peleas de gallos y las corridas de toros en el siglo XIX a los debates contemporáneos sobre la violencia en la televisión y, de manera más general, en todos los medios de comunicación. La caracterización de las clases bajas como potencialmente bárbaras también fue explícita en las discusiones sobre la pena de muerte y las ejecuciones públicas. En los debates de 1942 del Congreso Mexicano sobre la abolición de la pena de muerte, se empleó una formulación sucinta de la posición predominante:

En nuestro medio la vida humana vale muy poco en opinión de la mayoría de los habitantes que tienen a gala arriesgarla continuamente y por los más fútiles motivos; ese desdén por la vida, generalizado en un gran número de ciudadanos y precisamente entre aquellos que más propensos están a delinquir por las circunstancias y medio en que se han desarrollado, por la falta de cultivo moral e intelectual, le quita a la pena de muerte casi todo su poder de intimidación, porque entre nosotros, repito, no se le tiene miedo […].[25]

A pesar de todo ello, México sí hizo suyo el tema de la intimidad popular con la muerte como característica nacional positiva. Ahora bien, dada la anti-gua asociación entre la cercanía con la muerte y la inferioridad social, la identificación positiva de la nación con la muerte exige una explicación.

Cuando los mexicanos hablan de su vínculo peculiar con la muerte, por lo general no se refieren al sacrificio de sus héroes muertos, sino a la relación de coqueteo y seducción con la muerte misma, a una relación que está llena de traición y seducción por *ambas* partes; para poner un ejemplo: en los "días de muertos" de 1923, un periódico de Oaxaca imprimió un poema conmemorativo en el que el amor desdeñado se vuelve hacia la Muerte y luego es tratado por ella como lo sería por cualquier otra mujer:

> Cuando, ya muerta mi ilusión postrera,
> En mi pecho le abrí su tumba helada,
> Una noche llegó a mi cabecera
> La misteriosa y pálida enlutada.
> Mi corazón se estremeció al sentirla,
> Pero aunque ella, inclinándose muy quedo
> —"Soy la Muerte", me dijo, yo al oírla,
> ni tristeza sentí ni sentí miedo.
> —"Yo soy tu último amor. Juro adorarte,
> dijo al besarme con su beso frío;
> tuya, tuya he de ser; no he de dejarte;
> quiero que seas para siempre mío".
> Yo la quise estrechar contra mi pecho,
> Para gozar de sus caricias todas,
> Pero ella dijo, huyendo de mi lecho:
> —"Esperemos que pasen nuestras bodas",
> Y las noches así fueron pasando
> Y la fiebre avivando mi quimera,
> Yo siempre preguntándole: "¿Hasta cuándo?"
> Ella diciendo siempre: —"Espera… espera".
> Pero por fin cedió la calentura
> Y una noche (mi alma acongojada)
> Ya no volvió la pálida enlutada.
> Y al mirar que la muerte no ha tornado
> Al lecho en que la espero hora tras hora,
> Pienso que, cual las otras, me ha dejado,
> Porque es también mujer y engañadora.[26]

O, en una vena más comercial, el siguiente anuncio de los "días de muertos":

> Si la parca se lo lleva,
> Donde hay silencio profundo,
> No se apene, lleve un radio,
> Comprado en la Voz del Mundo.[27]

La adopción que hizo México de la Muerte como su símbolo nacional se distingue de los modelos del Japón fascista, el Irán revolucionario, la España moderna temprana o la Palestina

contemporánea en que la bravata frente a la muerte no está encaminada hacia un proyecto de expansión imperialista o liberación nacional, hacia el sacrificio religioso o las cualidades de una nobleza disciplinada; más bien, está destinada a ser una característica popular que se despliega en la vida cotidiana. Además, por lo general se entiende que las actitudes mexicanas hacia la muerte son ejemplos peculiarmente poderosos de hibridación o mestizaje cultural, un área de la vida en la que la cultura indígena y popular ha envuelto y transformado la cultura del colonizador. En este sentido, la Muerte ocupa una posición peculiar, si no única.

La distinción es más clara cuando se hace una comparación de los cultos de los héroes mexicanos con los cultos de la mayoría de los caudillos sudamericanos (San Martín, O'Higgins, Sucre y, especialmente, Bolívar). Taussig demostró que, en el caso de Venezuela, la posesión de los restos espirituales y materiales del Libertador es precisamente la base de la imagen del Estado venezolano. El cadáver de Bolívar fue repatriado a su nativa Venezuela después de su muerte en Nueva Granada y, con su doble identidad como nativo de Venezuela y Libertador de América, el Libertador hizo las veces del antepasado poderoso de una nación que durante mucho tiempo ha aspirado a la prosperidad y la independencia.

El caso de los héroes de la Independencia de México es mucho más complejo y se aborda en el capítulo VIII, pero, por ahora, vale la pena hacer notar que, en lugar de un Bolívar triunfal, las apariciones fantasmales favoritas de los curanderos espiritistas mexicanos son Cuauhtémoc y Pancho Villa, dos héroes que, antes que victoriosos, fueron derrotados y martirizados.[28] En efecto, no existe un equivalente mexicano del sincero culto que Venezuela rinde a Bolívar, porque no existe consenso en cuanto al carácter e identidad de las figuras fundadoras de México. En lugar de tener un héroe sobresaliente y universalmente aclamado, México está obsesionado por un panteón entero de caudillos, que a menudo murieron unos a manos de los otros. La construcción de un panteón nacional habitado por enemigos mortales, que representan proyectos nacionales alternativos, es una de las especificidades del caso mexicano.

EL TERCER TÓTEM DE MÉXICO

Los totems nacionales son figuras de filiación colectiva. El primer tótem nacional de México fue la Virgen de Guadalupe.[29] Esa imagen, que hacia mediados del siglo XVII era la principal intercesora entre Dios y los habitantes del centro de México, había sido tomada como símbolo de la autonomía espiritual de México hacia finales del siglo XVIII e izada como el estandarte de los ejércitos insurgentes durante la guerra de la Independencia. En ese momento, muchos mexicanos se consideraron a sí mismos colectivamente como hijos de la Guadalupana; y el resultado fue que cierto número de los logros clave de la Independencia fue consagrado junto con esa imagen: el emperador Agustín de Iturbide (1822-1823) creó la orden de Guadalupe para reconocer a los benefactores nacionales y el primer presidente de México adoptó el nombre de Guadalupe Victoria en honor de un supuesto nexo entre la Virgen de Guadalupe y el triunfo de la causa de la Independencia.

La invocación de un tótem nacional encauza su poder fundacional hacia quien lo esgrime; por esa razón, entre las partes contendientes tiende a haber un *campo de apropiación* de los totems nacionales y, en ocasiones, una verdadera batalla por el predominio. Tal fue el caso de

México durante las guerras religiosas de mediados del siglo XIX y, una vez más, durante los enfrentamientos de los decenios de 1920 y 1930 entre la Iglesia y el Estado. Los liberales de la generación de la Reforma convirtieron la Constitución de 1857 en un tótem nacional que esgrimieron en contra de la imaginería religiosa de los nacionalistas conservadores. Así, el 7 de febrero de 1868, apenas unos cuantos meses después de la ejecución de Maximiliano de Habsburgo, se presentó al Congreso un proyecto de ley para consagrar la Constitución de 1857. La justificación de la propuesta es significativa: sus proponentes recordaban al Congreso que, durante la guerra en contra de los franceses, los patriotas mexicanos llevaban trozos de la Constitución alrededor del cuello como un escapulario y añadían: "[…] porque es indudable que a ese talismán tan querido del pueblo mexicano [la Constitucion del 57], se deben, en primer lugar, los inauditos prodigios de valor que le distinguieron en la sangrienta guerra que acaba de pasar, tan gloriosa para las armas nacionales".[30]

Por su parte, los nacionalistas católicos tenían un punto de vista muy diferente de la relación entre el liberalismo y el patriotismo mexicano; para citar un ejemplo: en su historia de 1914 sobre la orden jesuita en el siglo XIX, el padre Gerardo Decorme describe la génesis de la facción liberal de México en los siguientes términos:

> La nueva secta se desarrolló rápidamente, reuniendo en su seno todo cuanto la impiedad, la ambición y el vicio vomitaran sobre la república mexicana, y fue la que, desde entonces, con el nombre de rojos, liberales exaltados o jacobinos ha mantenido al país en contínuas revoluciones, ha proscrito, en nombre de la libertad, las doctrinas y naturales expansiones de un pueblo universalmente católico; ha adulado constantemente la religión y las instituciones de los Estados Unidos […].[31]

Consecuentemente, hubo una competencia entre la Virgen de Guadalupe y la Constitución de 1857, un tótem que, a su vez, fue remplazado por la imagen de su paladín nativo, Benito Juárez, muy poco después de su muerte.

El uso de la familiaridad con la muerte como tótem nacional pertenece a la tercera gran oleada de reconstrucción histórica y nacionalismo en México, oleada que generalmente se asocia con la Revolución mexicana (1910-1920). Al igual que los anteriores totems nacionales, esto es, como la imagen de la Virgen de Guadalupe y la de Benito Juárez, el legislador indio, la peculiar relación de México con la muerte fue sometida más tarde a múltiples apropiaciones y rechazos.

En su calidad de símbolos nacionales, los tres grandes totems de la historia nacional mexicana —la Virgen de Guadalupe, Benito Juárez y el esqueleto juguetón— corresponden a tres versiones diferentes del contrato social. En el primer caso, se representaba a México como surgido de la relación de lealtad y filiación con la "virgen morena": la nación mexicana era su comunidad particular de devotos; y el pacto que mantenía unida a la nación era su devoción Mariana. En el caso del tótem Juárez, la nación mexicana nació, una vez más, después de una prolongada batalla con sus enemigos internos y externos, en un pacto social entre ciudadanos comprometidos con el imperio de la ley y la razón.

En cuanto tótem nacional, la Muerte surgió como una secuela de la Revolución mexicana. La revolución fue un baño de sangre, un retorno a la tradición de revoluciones y ejecuciones sumarias que se suponía había superado el dictador progresista Porfirio Díaz. La prensa extranjera utilizó el carácter supuestamente atávico de la revolución en las descripciones que hizo de la violencia "mexicana" como un defecto nacional innato prove-niente directamente de

los aztecas (véase la figura 4).

No obstante, una generación de intelectuales revolucionarios hizo suyas precisamente esas imágenes —del sacrificio azteca, la hilera de calaveras azteca y la vida y la muerte como pareja caprichosa— y encontró en ellas, y en su elaboración ritual durante los "días de muertos", una fuente de orgullo y un proyecto para la revolución modernista de México. Para los artistas del decenio de 1920, la valencia simbólica de la intimidad de México con la muerte fue antitética de la violencia del colonialismo, el imperialismo y la explotación capitalista. Por otra parte, el embellecimiento popular de la muerte, con sus resonancias tanto de la tradición azteca como de la católica, parecía ser una personificación perfecta de la fórmula de la hibridación cultural, el mestizaje, que constituía el corazón de la revolución cultural de México.

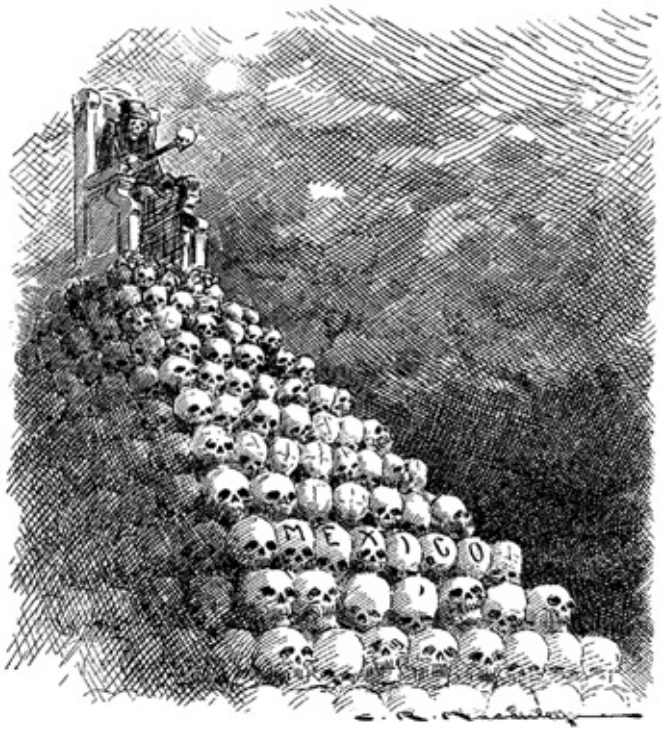


FIGURA 4. *"La soberana permanente". Caricatura de un periódico estadunidense publicada durante los primeros años de la Revolución mexicana y reimpresa en Frederick Starr,* Mexico and The United States: A Story of Revolution, Intervention, and War, *Bible House, Chicago, 1914, p. 109.*

Los "días de muertos" de México han sido reconocidos como una práctica festiva profundamente indígena desde los primeros tiempos. En una de las pocas descripciones de la fiesta indígena durante el siglo XVI, por ejemplo, el fraile dominico Diego Durán especulaba que la celebración indígena del Día de Todos los Santos y el Día de Ánimas (o de Difuntos) era en realidad una pantalla para continuar con la observación de los festivales aztecas de un mes de duración dedicados a los niños y los adultos muertos.[32] Por lo general, los evangelizadores de los siglos XVI y XVII eran conscientes de las prácticas idólatras concernientes al entierro y la vida después de la muerte; pero su desconfianza de las prácticas y festivales funerarios indígenas se reavivó mucho después de la evangelización, durante la Ilustración, cuando las costumbres indígenas ya no se consideraban tanto como idólatras

cuanto como supersticiosas. De esa manera, en un informe preparado para el Cuarto Concilio Provincial de México (1771), el oidor Antonio Joaquín de Rivadeneyra mencionaba en su lista de "abusos encontrados entre los indios" el siguiente: "El día de difuntos creen que vienen éstos a comer, por lo que les ponen de aquellos manjares de que más gustaban".[33] El reconocimiento de la brecha entre la religión modernizada y la práctica popular continuó a todo lo largo del siglo XIX. En esa época, se describían rutinariamente como paganas las raíces del catolicismo popular mexicano; por ejemplo: en un artículo de periodismo etnográfico de 1893 sobre los "días de muertos" en algunos pueblos indígenas, un articulista de la ciudad de México no vaciló en afirmar lo siguiente: "[…] la tradición de la costumbre llamada 'ofrenda' y que es tan común todavía entre los indígenas y nuestras clases bajas, trae su origen desde los aztecas".[34]

De esa manera, hacia finales del siglo XIX, se había llegado a considerar que el horizonte de la tradición —en otras palabras, el batiburrillo de costumbres que divergían de aquellas de la porción "sensata", "ilustrada", "científica" o "moderna" de la población— poseía aspectos precolombinos, de la misma manera que la 'indianidad' se había vinculado al atraso del mundo rural.

No obstante, en los primeros años del decenio de 1920, esa línea de pensamiento fue llevada en una dirección diferente. En sus influyentes murales de 1923-1924 para la Secretaría de Educación, Diego Rivera incluyó una sección conocida como "El Patio de las Fiestas", en la que dos retablos están dedicados a los "días de muertos": uno, al rito indígena y el otro, a la fiesta urbana. El primero de ellos muestra a unos indios que celebran una conmemoración telúrica y solemne, mientras que el segundo es quizá la imagen clave de la nacionalización revolucionaria de los "días de muertos" (véase la figura 5): en él vemos una bulliciosa fiesta popular en la que las multitudes se reúnen en una explosión de licor, comida, comercio, coqueteos y especulación. Sobre la multitud, que incluye al propio Rivera, preside una banda musical de esqueletos, cada uno vestido con las ropas de una clase social: las figuras más grandes son un campesino, un soldado revolucionario y un obrero; tras ellos, hay un sacerdote, un soldado, un estudiante y un capitalista. El revolucionario del centro se parece marcadamente al héroe Emiliano Zapata, mientras que el soldado de atrás se parece al gran antihéroe de la revolución, Victoriano Huerta. En resumen, la sociedad se reúne y celebra con la música de sus muertos, cuyas diferencias han sido no sólo eternizadas sino también armonizadas en la muerte.

Con todo, las imágenes de Rivera significan más que la posibilidad de la reconciliación nacional en la muerte: para él y para muchos otros de su época, los "días de muertos" y, más ampliamente, las actitudes de los mexicanos hacia la muerte parecen ser un ejemplar perfecto de la fusión cultural que ellos consideraban como la fuente misma de la nacionalidad mexicana. La proliferación de calaveras en los "días de muertos" y la abrumadora popularidad de las "lloradas de hueso" al lado de la tumba, con sus convites de mole y pulque, excedían en todo sentido las austeras y solemnes misas enlutadas que fomentaba la Iglesia en el Día de Ánimas (o de Difuntos) y, por el contrario, recordaban las fiestas dionisiacas de los aztecas. A finales del siglo XIX, un testigo ocular describía la celebración en el cementerio municipal de la ciudad de México, el Panteón de Dolores, con el mismo tipo de mirada que Rivera aplicaría más tarde a su mural: "Fuera rugía la verbena, una verbena desenfrenada,

homérica; prostitutas ebrias, con las ropas manchadas de pulque o comida, del brazo de charros más o menos cursis, invadían las grandes barracas en que oleaba el pulque en inmensas barricas. Por todas partes el chirrear de la manteca en que se freían enchiladas despidiendo un olor pestilente".[35] Además de su carácter eminentemente popular, el cuidadoso arreglo de una hilera sobre otra de calaveras de azúcar en los mercados regionales (véase la figura 6) comenzó a resonar en la mente de la gente con el *tzompantli* azteca, asociación que no existía en las fuentes de los siglos XVIII y XIX. Quizá la novedad de la interpretación se deba, al menos en parte, al hecho de que fue precisamente en esa época cuando la escultura azteca adquirió por primera vez su categoría de arte clásico entre los artistas e intelectuales mexicanos y extranjeros.[36] En sus memorias, el muralista José Clemente Orozco describe que él, el joven artista francés Jean Charlot y otros visitaban el Museo de Arqueología y "hablábamos por largas horas acerca de aquel arte tremendo".[37]

FIGURA 5. *Diego Rivera,* Día de muertos: la fiesta urbana . *El panel (de 4.17* x *3.75 m) forma parte de los murales de* El patio de las fiestas *que Rivera pintó en la Secretaría de Educación Pública, México, 1923-1924.*

FIGURA 6. *Puesto de dulces de los "días de muertos" con calaveras de azúcar en el fondo. Las hileras de calaveras recordaban a los observadores del siglo XX las hileras aztecas de los cráneos de los sacrificados, el llamado* tzompantli *. Central de Abastos, Oaxaca, 30 de octubre de 2003 (fotografía de Elena Climent).*

Finalmente, los grandes artistas del decenio de 1920 y, más tarde, también André Breton, el fundador del movimiento surrealista, participaron en el "descubrimiento" de la obra del grabador José Guadalupe Posada y en su consagración como el precursor clave del arte moderno mexicano. Parece incluso haber habido cierta competencia entre esos personajes por el crédito del descubrimiento: Orozco afirmaba que Posada había sido su influencia más temprana y acusaba a Rivera de haber robado las ideas de Charlot sobre la importancia artística de Posada para el arte moderno mexicano.[38] Posada era un mestizo y su obra para la prensa de los tabloides representó el tipo de diálogo con el pueblo al que aspiraban los artistas revolucionarios. Su empleo del esqueleto como personaje clave para el comentario social y la crítica política en la mayoría de sus más de veinte mil grabados publicados respaldó el vínculo especial que la generación revolucionaria estableció entre el uso humorístico, y frecuentemente irónico, de la imaginería de la muerte y el nacionalismo mestizo mexicano (véase la figura 7). Consecuentemente, las actitudes de los mexicanos hacia la muerte, como las ilustran los "días de muertos", llegaron a ser un ejemplo paradigmático no sólo del mestizaje cultural y su potencial revolucionario sino también de la fórmula que daría voz a la singularidad de México mediante una expresión artística que fusionó elementos precolombinos y populares.

Al mismo tiempo, la nacionalización de la muerte tuvo también implicaciones para la manera como se imaginaba el pacto social, como es más que evidente en *La fiesta urbana* de Rivera. Asimismo, la reconciliación en la muerte entre facciones opuestas es, en cierto grado, el reconocimiento de la viabilidad de un pacto social basado en lo que se podría llamar una "reciprocidad negativa": la unidad y solidaridad entre los mexicanos surge a pesar del origen de la nación en la violación y el pillaje de la conquista y sus repeticiones cíclicas a todo lo largo de la historia moderna, que culminan con la Revolución mexicana. En ese contexto, el coqueteo y la familiaridad de los mexicanos con la muerte fueron también el reconocimiento

de un *modus vivendi* que alcanzaron entre sí los descendientes de enemigos mortales, una reconciliación colectiva provisional y táctica en el entendimiento de que nadie escapa a la muerte.

FIGURA 7. *Una caricatura de Posada que muestra las diversas clases en sus atuendos, en Paul O'Higgins y Blas Venegas Arroyo (coords.),* Posada, monografía de 406 grabados, *introducción de Diego Rivera, edición facsimilar de la edición de 1930, Ediciones Toledo, México, 2002*.

Desde que se inició la reacción conservadora de México a la Ilustración, a finales del siglo XVIII, la muerte ha desempeñado un papel de "[…] antídoto eficaz y saludable contra peste tan sensible".[39]

La Señora Muerte fue el contragolpe a las impías vanidades de la burguesía mundana. La generación de Rivera se valió de ese mecanismo de una manera similar pero distinta: ya no como instrumento de una campaña reaccionaria para eliminar la corrupción mundana en favor de la religión, sino, más bien, como el reconocimiento de una fuerza telúrica que fomenta una lucha permanente en la que los contrarios coexisten. En consecuencia, el pacto social implícito es inherentemente inestable: la adhesión a él no es enteramente libre y voluntaria y siempre implica la negociación y la lucha entre actores opuestos: indios y españoles, obreros y capitalistas, científicos y clérigos. Esa formulación contrasta tanto con la imagen liberal del pacto social, al que se adhieren libremente individuos iguales, dueños de propiedades, como con la idea de la dictadura del proletariado, que siguió siendo una meta un tanto distante para los mexicanos de la izquierda (¡como un *purgatorius* que aguarda expectante a que muera el gran tiranosaurio!).

El descubrimiento de la familiaridad y cercanía del mexicano con la muerte se convirtió tanto en una imagen paradigmática del mestizaje como en un proyecto estético y una formulación de los parámetros guía de un sistema político caracterizado por una lucha de clases abierta y una mediación efectiva del Estado, un sistema fundado en la dialéctica de la violación, es decir, en las consecuencias fértiles y reproductivas de la explotación violenta.

GENEALOGÍA DE LA MUERTE MEXICANA

En los años recientes, los vínculos entre el poder icónico del simbolismo de la muerte mexicana y el nacionalismo revolucionario han generado críticas al tótem de la muerte. Cada vez es más común que los autores vean con sospecha las representaciones de las actitudes del mexicano hacia la muerte y argumenten que la muerte siempre ha aterrorizado y sigue aterrorizando al mexicano como a cualquier otro.

Consecuentemente, en una entrevista periodística de 2001, el crítico Guillermo Sheridan declaraba: "El día de los difuntos es un invento de los antropólogos, una excrecencia del Indio Fernández [el director de cine], un estremecimiento de Frida Kahlo. Promueve un turismo narcisista no por nuestras convicciones sino por 'nuestras tradiciones'."[40] Viniendo de un acólito de Octavio Paz, el autor a quien por lo general se acredita la formulación más clara de la relación entre el Día de los Muertos y el carácter nacional del mexicano, se trata de una afirmación muy fuerte.

En un tono un tanto más sobrio, Carlos Monsiváis critica la noción de que "el mexicano" no teme a la muerte. En su opinión, la imagen de intrepidez ante la muerte surgió durante la Revolución mexicana, época en que se hacía una gran publicidad a la actitud estoica ante las escuadras de fusilamiento y el asesinato político. Tal estoicismo no era peculiar del mexicano y tampoco tenía nada qué ver ni con la vida después de la muerte en el Mictlán azteca ni con la presencia persistente del dios azteca Tezcatlipoca, sino, más bien, con el deseo natural de arrebatar a los asesinos su triunfo adicional de ver humilladas a las víctimas; sin embargo, argumenta Monsiváis, después de la Revolución, una generación de nacionalistas que, encabezados por Paz, desarrollarían el mito del mexicano que se ríe en las narices de la muerte se apropiaría de las historias de bravatas frente a ésta: "El libro culminante de la mitología del Mexicano es *El laberinto de la sole-dad*, de Octavio Paz. En él, con prosa magnífica, Paz codifica lo que será la visión del turismo interno y externo".[41] Poco después de la consolidación del mito en un canon literario, varias industrias, de la cinematografía al turismo, se apropiarían del romance del mexicano con la Muerte, para después masificarlo y convertirlo en "un accesorio propagandístico".

En lo concerniente a los orígenes históricos y las dimensiones sincréticas de los "días de muertos", en la actualidad se adoptan tres posturas básicas. La primera, que corresponde en cierto grado a la posición de Diego Rivera y Octavio Paz, considera que la 'indigenización' de la fiesta tuvo lugar en un plano muy básico, aunque también muy difuso. Tal posición fue expuesta más convincentemente por Paul Westheim, quien argumentaba que, debido a las influencias precolombinas, los mexicanos de las clases populares nunca tomaron el cielo y el infierno con tanta seriedad como los españoles, pero sí retuvieron de ellos una fuerte noción de la vida después de la muerte, así como una profunda religiosidad, centrada en un Dios más caprichoso que justo o, al menos, en los caprichos impredecibles de santos, mártires y vírgenes.[42] Westheim consideraba que la utilización icónica del esqueleto y de cierto número de prácticas relacionadas con los "días de muertos" de México había sido influida de igual manera por la sensibilidad indígena, por el catolicismo español y, en particular, por la imaginería y el espíritu de la *danse macabre* * europea, tanto en su versión medieval como en la decimonónica. Así, según ese autor, la utilización popular de la imaginería del esqueleto y los elementos humorísticos y dionisiacos en las fiestas de los "días de muertos" son ejemplos claros de mestizaje cultural.

Se puede considerar que el segundo conjunto de posiciones es la vulgarización de los anteriores puntos de vista. La idea de la familiaridad del mexicano con la muerte pasó con relativa facilidad de su formulación artística en manos de Rivera a su formulación intelectualizada en manos de Paz y Westheim y, de ahí, a un artículo uniformizado y fácilmente comercializable del repertorio de México de presentación nacional de sí mismo, para ser utilizado no únicamente ante el turista sino también en las esferas educativa y comercial; sin embargo, este último paso, la imagen masificada de una actitud específicamente mexicana hacia la muerte, requería una mayor simplificación y menos sutileza que los análisis que ofrecían los intelectuales y por eso buscaban correspondencias punto por punto entre las costumbres o los iconos contemporáneos y las supuestas contrapartidas precolombinas.

Para dar algunos ejemplos muy recientes: la celebración de los "días de muertos" de 2001 en el Zócalo de la ciudad de México incluyó tres cementerios simulados, el prehispánico, el colonial y el contemporáneo, que, de ese modo, reflejaban el paradigma oficial de la historia mexicana como una historia de mestizaje; un enorme *tzompantli* azteca dominaba sobre toda la instalación.[43] Por su parte, a finales del decenio de 1990, la Universidad Nacional Autónoma de México empezó a erigir lo que llamaba *la megaofrenda*, tal vez como contrapartida mortuoria de las 'supertiendas' o 'megatiendas' que brotaron por todas partes en ese mismo decenio. En 1998, la mega-ofrenda comprendió representaciones teatrales en el Auditorio Mictlán, mientras que la escenografía de la explanada de la universidad representaba una escena de la leyenda azteca de los Cinco Soles.[44] El principio de organización que animaba ese tipo de exhibición es un punto de vista del sincretismo en el que la religión precolombina se alinea obsesivamente con el horizonte de la "tradición", reduciendo al mínimo la importancia de lo arcaico o pasado de moda de las prácticas tradicionales en favor de una reivindicación exaltada de la profundidad histórica y, en particular, de las raíces indígenas. Como se verá, esa estrategia se exagera aún más entre los mexicanos que residen en los Estados Unidos.

Finalmente, la tercera postura, que ha ganado mucho terreno entre los especialistas recientes, es que los "días de muertos" de México tienen pocos elementos precolombinos o, si los tienen, no son importantes y que, en el plano popular, es un festival católico que la gente siente profundamente, pero que su evolución más sobresaliente ha sido como una tradición inventada.

En su argumentación, que es más o menos común a esa corriente historiográfica emergente, Monsiváis deplora los ensayos de Paz sobre la muerte y los muertos, con poca consideración por su relación con la formulación del arte moderno en México o con la ideología modernizadora que los críticos contemporáneos comparten con el propio Paz; y, en lugar de ello, trata los ensayos de Paz sobre el Día de Todos los Santos y el Día de Ánimas (o de Difuntos) como el documento cumbre de una mitología nacional perniciosa que agrada a los turistas a pesar de que niega las pulsaciones democráticas de México, que se relacionan principalmente con la preservación de los derechos humanos.[45] Hoy en día, se tiene la sospecha de que el lugar de honor que los intelectuales posrevolucionarios otorgaron al juego con la muerte legitimó un régimen político autoritario que naturalizó su propia inclinación a pisotear, destrozar y sofocar la vida y proyectó sus propias tendencias en "el desdén de los mexicanos por la muerte".

En contra de la imagen nacional-revolucionaria del coqueteo del mexicano con la muerte, Monsiváis echa mano de otra implícitamente: la imagen de una "sociedad civil" cuyos impulsos y deseos son prácticamente los mismos que los de cualquier sociedad moderna. En ese contexto, afirmar, como lo hizo alguna vez el compositor José Alfredo Jiménez, que en México "la vida no vale nada" equivale poco menos que a legitimar a un Estado opresor que ha hecho todo lo que ha podido por deshumanizar al pueblo de México.

La opinión de que la familiaridad jocosa del mexicano con la muerte es esencialmente el invento de un Estado autoritario y una *intelligentsia* que se 'exotiza' a sí misma también revivió el debate concerniente a la historia temprana de la muerte en México y, en particular, de sus celebraciones de los "días de muertos"; por ejemplo, el antropólogo Stanley Brandes estudió la iconografía de la fiesta mexicana de los muertos y no descubrió pruebas de una influencia precolombina: "La presencia de análogos europeos arroja dudas sobre las raíces precolombinas del Día de los Muertos de México, así como también las arroja la presencia de celebraciones similares a las mexicanas en otras partes de América Latina, más notablemente en la región andina".[46] Para Brandes, el Día de los Muertos de México únicamente tiene dos peculiaridades: su alto grado de popularidad y las cantidades de azúcar que se ingieren ese día. Y esas dos cualidades tienen la misma raíz: Brandes argumenta que los "días de muertos" se convirtieron en un festival de especial trascendencia en México debido a la asombrosa mortandad que enfrentaron los poblados indios en los siglos XVI y XVII. La confección de una gran variedad de pastelillos y dulces era una manera de sublimar la muerte:

> El ataúd y el cadáver se comen, el azúcar y el baño de color —junto con la muerte que representan— se funden en la boca del consumidor. ¿Puede haber una imagen más clara de la denegación de la muerte o, para decirlo con otras pala-bras, de la afirmación de la vida? ¿Existe una forma más concreta de representar la fantasía de que los procesos de la muerte pueden revertirse o hacerlos desaparecer por completo?[47]

Así, Brandes pone de cabeza la interpretación común de la celebración de la muerte en México: en realidad, antes que promover la familiaridad con la muerte, los "días de muertos" niegan la muerte y, de esa manera, apoyan implícitamente las pulsaciones democráticas del presente, con su preocupación humanitaria por el valor de la vida. Consecuentemente, las fuentes históricas se movilizan para demostrar que, en México, los "días de muertos" tienen sus orígenes, punto por punto, en el catolicismo europeo meridional, con lo que acercan mucho más la cultura popular mexicana al universalismo humanístico.

Por atractivos que puedan ser esos intentos de universalización, los argumentos de Monsiváis, Brandes y otros críticos de la mitología posrevolucionaria concerniente a la muerte se basan, no en una *historia* de las prácticas de los mexicanos relacionadas con la muerte y los muertos, sino, más bien, en comparaciones iconográficas, ilustraciones históricas aisladas y especulaciones. En ello, difieren poco de los proponentes de la posición opuesta, que afirman que la familiaridad del mexicano con la muerte y su consagración ritual en los "días de muertos" pasan supuestamente de los aztecas al presente de una manera directa.

Hay otro asunto que hace de la obra de esos nuevos humanistas movimientos tentativos tácticos para escribir una "historia para el presente", más que contribuciones a la "historia del presente". Tanto Monsiváis como Brandes hacen una distinción entre, por una parte, el embellecimiento popular de la muerte y, por la otra, la muerte como tradición inventada de una

cábala de intelectuales nacionalistas, promotores del turismo y políticos autoritarios. Ambos autores implican también que las actitudes populares hacia la muerte rechazan la muerte y son y siempre han sido compatibles con la ideología de los derechos humanos como la entendemos hoy en día.

No obstante, dada la decadencia del Estado autoritario de México y de los intelectuales que lo sostenían, la única fuente restante de la versión exótica inventada de una muerte peculiarmente mexicana es la industria turística. En consecuencia, se podría esperar que el tótem de la muerte hubiese decaído y las actitudes del mexicano hacia la muerte se hubiesen apaciguado; pero esas expectativas no se confirman.

El totemismo de la muerte en México puede haberse originado en la época posrevolucionaria, pero la peregrinación de esa imagen no ha concluido de manera alguna. Vale la pena mencionar dos permutaciones específicas, incluso en esta etapa introductoria: el surgimiento del culto de la llamada santa Muerte como patrona de los que medran en el submundo de la globalización (traficantes de drogas, criminales y adeptos que quieren ganar dinero fácilmente) y el surgimiento de los "días de muertos" como clave de la identidad mexicano-estadunidense contemporánea.

En resumen, en la actualidad existen tres posturas sobre la importancia de la muerte en México: la primera tiene que ver con el origen y significado de las conmemoraciones funerarias populares y sus implicaciones para la relación entre la vida y la muerte; la segunda se relaciona con la naturaleza del vínculo entre esa cultura de la muerte y la formación de la identidad nacional, en sus formas oficial, popular y comercial; y la tercera se refiere a la política de nacionalización de la intimidad del mexicano con la muerte o su indiferencia hacia ella.

Los defensores de esas posiciones imaginan una cultura popular de la muerte que antecede a la apropiación del Estado y se ocupan de la cuestión de si dicha cultura fue indígena o europea en el fondo y si devaluó o revaluó la vida. Si hubo una fuerte cultura popular indígena o 'indigenizada' de la muerte que haya antecedido a la consolidación de la nación, se puede decir que su uso como piedra angular de la identidad nacional mexicana fue "natural", un punto de distinción y originalidad nacionales. Si, por el contrario, la cultura popular de la muerte fue siempre maleable y simplemente reflejaba las condiciones del orden dominante, entonces la argumentación del siglo XX en el sentido de que las actitudes del mexicano hacia la muerte son esenciales no solamente carece de autenticidad (pues se supedita todo a una versión exaltada y artificiosa de "nuestras tradiciones", más que de "nuestras convicciones", como lo expresó Sheridan) sino que es mal intencionada, porque vuelve exóticos a los "mexicanos" y afirma que son indiferentes al valor esencial de un humanismo que, supuestamente, es universal: la santidad de la vida.

Este libro tiene un punto de partida diferente.

LA ORGANIZACIÓN DEL LIBRO

Para cuando la intimidad con la muerte se adoptó como un símbolo peculiarmente mexicano, ya se había desarrollado un denso repertorio de los rituales y el vocabulario funerarios que

comprendía muchas capas. Esa realidad se le presentó a la generación de constructores de la nación como un elaborado pastel de cumpleaños, listo para degustarse. Ahora bien, antes que atribuir un significado o un origen verdaderos al símbolo de la muerte, exploro la historia de ese denso repertorio, ya que, como lo expresó Nietzsche, "sólo se puede definir lo que no tiene historia".

Dado que lo que nos interesa es la genealogía de un *tótem nacional* —es decir, la historia de uno de los símbolos tutelares de una nación—, parece razonable explorar el vínculo entre ese símbolo maleable y polivalente y el origen de cada uno de los atributos de la nación (soberanía, territorio y comunidad), por lo que en este libro se adopta ese enfoque genealógico. La administración de la muerte y, en realidad, la capacidad para matar, son piedras angulares de la soberanía del Estado; y, en América, el Estado moderno nació bajo un símbolo apocalíptico: el holocausto del siglo XVI. Consecuentemente, nuestro viaje empieza con el vínculo entre la muerte y la soberanía en el origen del Estado moderno (temprano), en el siglo XVI.

Si bien es cierto que la administración y representación de la muerte fueron claves para la implantación del Estado moderno, no lo fueron menos para la formación de la cultura popular. La muerte de un individuo es una crisis para su grupo social más cercano, un momento en el que se revelan los legados y las deudas y se sancionan los ideales comunitarios.[48] En una sociedad de castas o clases, como la de México durante los periodos colonial e independiente, ciertas expresiones más generales de moralidad, interdependencia y solidaridad entre las clases se basan también de manera principal en ciertas formas de justicia impuesta a la muerte del individuo. En el caso mexicano, consecuentemente, la cultura popular como la entendemos adquirió forma *después* del comienzo del Estado moderno. En las partes I y II del libro se rastrea la transformación histórica del vínculo entre el poder sobre la muerte y el control de los muertos, la soberanía y la comunidad. En lugar de imaginar una cultura popular de la muerte que precedió al Estado y luego un Estado que manipuló o creó una falsa imagen de esa cultura popular, se explorará la manera en que la construcción cultural de la muerte dio forma al Estado y a la cultura popular. La tercera y última parte del libro empieza con la elevación de la Muerte a su posición de tótem nacional y luego sigue los desplazamientos y tribulaciones de esa imagen, desde su invención en el decenio de 1920 hasta su utilización contemporánea en México y los Estados Unidos.

[1] Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral, un escrito polémico*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1981, p. 57.

[2] Luis Cardoza y Aragón, "Maestro de obras con obras maestras" [1963], reimp. en *La Jornada Semanal*, 10 de febrero de 2002, pp. 2-4.

[3] Sigmund Freud, *Tótem y tabú*, trad. de Luis López-Ballesteros, Alianza, Madrid, 1999.

[4] Diego Rivera, *Confesiones de Diego Rivera*, ERA, México, 1962, p. 185.

[5] André Bretón, *Recuerdo de México*, citado en Lourdes Andrade y José Pierre, "Una revolución de la Mirada", en *Un listón alrededor de una bomba. Una mirada sobre el arte mexicano: André Bretón*, INBA, México, 1997, pp. 36 y 54.

[6] José Gorostiza, *Muerte sin fin*, FCE, México, 1983; José Revueltas, *El luto humano*, Editorial México, México, 1943, y *Dormir en la tierra* [1960], Promexa, México, 1979.

[7] Michael Mungesser, "Via the Dead to Life", 2002, www.culturebase.net/artist.php?1013. Margolles forma parte de un grupo artístico que adoptó el nombre del Servicio Médico Forense (SeMeFo) de México.

[8] Juan M. Lope Blanch, *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, México, UNAM, 1963.

[9] Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral, un escrito polémico…*, *op. cit.*, p. 102.

[10] Benedict Anderson, *Imagined Communities*[1983], trad. de Eduardo L. Suárez, FCE, México, 1997 (Colección Popular); Michael Taussig, *The Magic of the State*, Routledge, Nueva York, 1997.

[11] *Times*, 26 de agosto de 1843.

[12] *La Cucarda*, 16 de noviembre de 1851, tomo 1, núm. 56, p. 2.

[13] *La Oposición*, tomo 1, núm. 1, Oaxaca, 27 de febrero de 1848, pp. 2-3.

[14] Carta de Victor Hugo al presidente Benito Juárez [1867], reimp. en *El Celaje*, 18 de julio de 1897.

[15] *Idem.*

[16] W. J. T. Mitchell, *The Last Dinosaur Book: The Life and Times of a Cultural Icon*, University of Chicago Press, Chicago, 1998, p. 30.

[17] "Huesos gigánteos encontrados en el territorio de Tlaxcala", *Ilustración Mexicana*, 4, núm. 26, 1854, pp. 713-716; véase también el artículo científico sobre animales extintos "El dinotheriium", *Ilustración Mexicana*, 3, 1852, pp. 463-464.

[18] Emiko Ohnuki-Tierney, *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalism: The Militarization of Aesthetics in Japanese History*, University of Chicago Press, Chicago, 2002.

[19] Patricia Seed, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*, Cambridge University Press, Nueva York, 1995.

[20] Véase Ghassan Hage, "'Comes a Time We Are All Enthusiasm': Understanding Palestinian Suicide Bombers in Times of Exighophobia", *Public Culture* 15, núm. 1, 2003.

[21] Roger Bartra, *El salvaje en el espejo*, ERA, México, 1998, p. 114.

[22] Bernard Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton University Press, Princeton, N. J., 1996, p. 65.

[23] *London Times*, "The Execution of Emperor Maximilian", 10 de julio de 1867.

[24] José Joaquín Fernández de Lizardi, "Diccionario burlesco y formalesco, por el Pensador Mexicano", sábado 7 de octubre de 1815, en *Obras*, vol. IV, *Periódicos*, María Rosa Palazón (coord.), UNAM, México, 1970, pp. 201-214.

[25] Diputado Félix Díaz Escobar, en *Diario de debates*, Año III, Periodo ordinario XXXVIII Legislatura, tomo 1, núm. 18, Sesión de la Cámara de Diputados, efectuada el día 17 de noviembre de 1942, p. 5.

[26] Manuel de Puga y Acal, "La balada de la muerte", *El Mercurio de Oaxaca*, 1° de noviembre de 1923.

[27] *El Momento*, Oaxaca, 1° de noviembre de 1937.

[28] Junto con esos mártires heroicos, las posesiones espiritistas de los mexicanos también incluyen lo mismo antihéroes nacionales, como Hernán Cortés, que extranjeros, como John F. Kennedy y Buda. Michael Kearney, "Oral Performance by Mexican Spiritualists in Possession Trance", *Journal of Latin American Lore* 3, núm. 2, 1977.

[29] El estudio más incluyente del culto de la Virgen de Guadalupe es el de David Brading, *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, trad. de Aura Levy y Aurelio Major, Taurus, México, 2002.

[30] Pantaleón Tovar, *Historia parlamentaria del cuarto congreso constitucional*, vol. 1, Imprenta de I. Cumplido, México, 1872, sesión del 7 de febrero de 1868, p. 398. El proyecto de ley no fue aprobado.

[31] *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX*, vol. 1, Tipografía El Regional, Guadalajara, p. 267.

[32] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* [1579], 2 vols., Ángel María Garibay (coord.), Conaculta, México, 1995.

[33] Antonio de Rivadeneyra, "Disertaciones que el asistente real D. Antonio Joaquín de Rivadeneyra, oidor de México, escribió sobre los puntos que se le consultaron por el Cuarto Concilio Mexicano en 1774", reimp. en Luisa Zahino Peñafor (comp.), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Miguel Ángel Porrúa, México, 1999, p. 863.

[34] "El día de muertos: costumbres de algunos pueblos; tradiciones y datos curiosos", *El Universal*, 2 de noviembre de 1893.

[35] "La conmemoración de los muertos", *El Imparcial*, 3 de noviembre de 1897.

[36] José Clemente Orozco resumió el pensamiento mexicano acerca del arte en 1920: "Muchos creyeron que el arte precortesiano era la verdadera tradición que nos correspondía y llegó a hablarse del 'renacimiento del arte indígena'", *Autobiografía* [1945], 3a. ed., ERA, México, 1984, p. 59. Respecto a un análisis general de la consagración de la escultura precolombina como bella arte en esa época, véase Rita Eder, "Las imágenes de lo prehispánico y su significación en el debate del nacionalismo cultural", en *El nacionalismo y el arte mexicano (IX Coloquio de Historia del Arte)*, UNAM, México, 1986, pp. 73-83.

[37] José Clemente Orozco, *Autobiografía…*, *op. cit.*, p. 62.

[38] José Clemente Orozco, *El artista en Nueva York (Cartas a Jean Charlot, 1925-1929, y tres textos inéditos)*, pról. de Luis Cardoza y Aragón, apéndices de Jean Charlot, Siglo XXI, México, 1971, p. 32.

[39] La cita es de la nota aprobatoria del censor a la famosa obra del franciscano mexicano Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la Muerte* [1792], edición crítica de Blanca López de Mariscal, El Colegio de México, México, 1992, p. 73 (Serie Biblioteca Novohispana).

[40] Guillermo Sheridan, "Escriben cuentos del 2 de noviembre", *Reforma*, 1° de noviembre de 2001.

[41] Carlos Monsiváis, " 'Mira muerte, no seas inhumana', notas sobre un mito tradicional e industrial", en *El Día de Muertos: The Life of the Dead in Mexican Folk Art*, The Fort Worth Art Museum, 1987, p. 16.

[42] Paul Westheim, *La calavera*, FCE, México, 1953.

[*] En francés en el original: baile o danza macabra. [T.]

[43] "Inauguran AMLO y Carlos Slim ofrenda en la plancha del Zócalo", *El Universal*, 1° de noviembre de 2001.

[44] Véase *La fiesta de los muertos: una celebración de los estudiantes*, UNAM, México, 2000.

[45] Véase un ejemplo en Juanita Garciagodoy, *Digging the Days of the Dead: A Reading of Mexico's Días de Muertos*, University of Colorado Press, Boulder, 1998.

[46] Stanley Brandes, "Sugar, Colonialism, and Death: On the Origins of Mexico's Day of the Dead", *Comparative Studies in Society and History* 39, núm. 2, 1997, p. 285.

[47] *Ibid*., p. 293.

[48] Véase Annette Weiner, *Women of Value, Men of Renown*, *op. cit.*, y Robert Hertz, trad. de Rogelio Rubio Hernández, Alianza, Madrid, 1990.

PRIMERA PARTE

LA MUERTE Y EL ORIGEN DEL ESTADO

I. LA IMPOSICIÓN DE LA LEY

LA CONQUISTA de América fue un proceso de transformación radical, un proceso en el que se trastocó, se revolucionó, todo un sistema de valores. Piénsese, por ejemplo, en el episodio más emblemático de las conquistas españolas. Piénsese en el rescate de Atahualpa: los incas llenaron un cuarto con objetos de oro para entregarlos a Pizarro a cambio de la libertad de su rey —imagínese el montón de ídolos, vasos y vasijas, pendientes y collares, objetos funerarios y adornos domésticos; reliquias familiares, insignias de iniciación y rango, adornos sagrados de templos, posesiones inalienables de los clanes de los incas, botines de las tumbas de antepasados sagrados, etcétera—, pero, poco después de que el rescate había sido entregado a los españoles, Pizarro declaraba: "[…] que el oro que se avía avido basta oy, dicho día [16 de julio de 1533], y Atabalipa dado, está hecha fundición y número de todo ello […]".[1]

En el presente, esa imagen nos deja helados: como un presagio de los cuartos llenos de zapatos, ropa, cabello, relojes y empastes de oro y plata de Auschwitz. A excepción de unos cuantos artículos seleccionados especialmente y presentados a la corte como muestra de las maravillas de la misión en el Perú, el arte inscrito en las estatuillas fue despojado de todo su valor, al igual que la historia de cada pieza: el hecho de que una hubiese pertenecido a un templo, otra a un linaje real y otra más aún estuviese en el taller del orfebre. Por el contrario, lo que se apoderó de la imaginación de los españoles fue el oro mismo, la "materia prima" de las estatuillas. Desde entonces, la antinomia de los metales preciosos y la miseria humana ha sido una representación paradigmática de la América española.

Bartolomé de Las Casas narra la historia del rey Guarionex, de la isla La Española, quien, después de ordenar a sus súbditos que obsequiaran a los españoles con todo su oro, se ofreció a cultivar la tierra para los reyes de Castilla; los vasallos de éstos no sabían cómo buscar el oro ni cómo extraerlo: "La labranza que decía que haría sé yo que la podía hacer y con grande alegría, y que valiera más al rey cada año de tres cuentos de castellanos".[2] Pero los conquistadores sólo querían el oro, únicamente querían lo que pudieran llevar fácilmente consigo, tan sólo querían la subyugación absoluta, por lo que violaron a la esposa de Guarionex, capturaron al rey y lo enviaron en cadenas a Castilla; no obstante, el barco se hundió y, con él, Guarionex, muchos españoles: "[…] y gran cantidad de oro, entre lo cual pereció el grano grande, que era como una hogaza y pesaba tres mil y seiscientos castellanos".[3]

La absoluta falta de disposición de los conquistadores a reconocer la autoridad de un rey nativo —que incluso estaba dispuesto a convertirse al cristianismo—, a honrar sus vínculos matrimoniales o a reconocer el potencial de la tierra y el valor del trabajo honesto de los indios como agricultores era en sí una quimera, un engreimiento extravagante que la justicia de Dios hundió en el océano; pero el castigo de Dios no hizo renacer el antiguo sistema de valores: ya había sido implantado un nuevo Estado, una nueva ley, un nuevo régimen de valores.

En su vejez, el arrepentido conquistador Mansio Serra de Leguizamón, que había participado con Pizarro en la captura de Cuzco y recibido parte del tesoro de Atahualpa, ya no podía compensar a los indios por el mal que les había hecho, salvo *en el marco del nuevo*

régimen de valores. Así, en su testamento recuerda: "Y que se me dio la figura del sol que era de oro y los incas guardaban en la Casa del Sol, que ahora es el convento de Santo Domingo y donde practicaban la idolatría, que yo creo que valía unos dos mil pesos […]. Y deseo que mis testamentarios registren esa suma para la paz de mi conciencia y paguen esa suma exacta de mi patrimonio".[4] Para entonces, el disco del sol, del templo más sagrado de los incas, sólo podía ser pagado con su "equivalente" monetario. En realidad, ni siquiera los beneficiarios de las reparaciones de Serra de Leguizamón podían ser ya "los incas", a quienes se había arrebatado el disco del sol, puesto que esa sociedad había dejado de existir; en lugar de ello, Serra de Leguizamón dejó los dos mil pesos a los trabajadores nativos que vivían en sus haciendas. El antiguo valor del disco del sol era imposible de restituir.

En un plano religioso, se puede observar una división similar de los valores antiguos. El cuerpo de un indio se podía consagrar con el agua bautismal y ofrecerlo como el grano más precioso de esperanza cristiana —como un ejemplar de devoción y humildad en una época en que Martín Lutero estaba pervirtiendo la cristiandad europea— o se podía destazarlo, ponerlo en un gancho para carne y arrojarlo a los perros.

En otras palabras, la conquista fue un proceso mediante el cual se ordenó a la gente y las cosas en clases nuevas, se consideró a las gentes como nuevos súbditos y se dejó de considerar a los antiguos súbditos como gente; un proceso en el que la gente fue masacrada sordamente y observada impasiblemente en la muerte, sin que se reconociese una humanidad compartida; un proceso mediante el cual se negó el valor de la vida y el trabajo indígenas; pero también el proceso mediante el cual se utilizó el valor y la vida de la mano de obra indígena y cobró existencia un nuevo Estado. Un Estado cuyas leyes fueron establecidas en medio de la carnicería y la mortandad, en un frenesí de consagración, profanación y condena.

El origen del Estado moderno

El paso de los siglos oscureció en gran medida la trascendental importancia del holocausto del siglo XVI para la historia de la América española, debido principalmente a su asimilación a un debate al servicio de un reducido conjunto de intereses nacionales. Me refiero al debate en torno a la llamada "leyenda negra", es decir, la imagen de la incalificable avaricia de los españoles y su crueldad con los indios, imagen que se promovió en Inglaterra, Holanda, Francia y otros reinos rivales de Europa, donde el gran tratado de Bartolomé de Las Casas acerca de la destrucción de los indios se tradujo y utilizó para denigrar a su principal competidor en el escenario mundial: España.[5]

Durante más de doscientos años, los rivales septentrionales de España alegaron que *ellos* habrían hecho las cosas de una manera más humana en América, que el ansia de oro y una vida de ocio y opulencia eran la única fuerza que impulsaba el proyecto colonial de España y que únicamente Inglaterra, Francia u Holanda merecían ser el baluarte de la civilización en el escenario mundial. Por su parte, los españoles y los hispanófilos reaccionaron a esa representación haciendo notar el impulso misionero de España, el humanismo de sus leyes, el entusiasmo con que los españoles asimilaron a los indios a su mundo y su disposición para contraer matrimonio y procrear con ellos. En resumen, todo el debate se desarrolló en torno a las características nacionales de España y las cualidades de sus sacerdotes, soldados y

colonizadores.

La obra de Las Casas, que había sido mantenida fuera de las prensas en los dominios españoles durante la mayor parte del periodo colonial, fue reimpresa en 1821, después de la Independencia de México, y la cuestión de la leyenda negra se injertó en un nuevo conjunto de dilemas nacionales. Los actos y motivaciones de España en México fueron tema de discusión entre las facciones políticas opuestas a todo lo largo del siglo XIX. Los conservadores tendían a exaltar la tradición española con el propósito de apoyar su visión de una sociedad católica, mientras que los liberales denunciaban las crueldades de la conquista y el oscurantismo de la Iglesia —representada en la institución de la Inquisición— como las causas radicales del atraso de México. Hacia el final del siglo XIX, la elevación del mestizo a la posición de héroe y protagonista de la nación llevó a la reformulación de la conquista, más que como un holocausto fundador, como momento de *encuentro* (pese a lo explotadora y violenta que hubiese podido ser). Tal estrategia se encuentra todavía en vigor y se refleja en la manera en que comúnmente se representan las costumbres funerarias mexicanas. Se dice que, en cuanto escenario de las relaciones entre los vivos y los muertos, la ofrenda funeraria mexicana, adornada con papel picado y flores de cempasúchil, llegó a México a partir de su línea indígena materna, mientras que las imágenes de los santos colocadas tras las velas votivas, las flores y las ofrendas de comida en el altar provienen de su padre español.

En pocas palabras, se hizo que la historiografía de la muerte y la conquista se volviera hacia los estrechos intereses nacionales de España y sus contendientes imperiales y, más tarde, hacia los intereses de las facciones enfrentadas en el seno de las nuevas naciones, como México. Consecuentemente, la "conquista" acabó siendo un proceso de mezcla, conversión o la callada persistencia del paganismo; o, también, en manos de los imperios contendientes, como los Estados Unidos y Gran Bretaña, se le representó como un proceso de expoliación que únicamente dejó tras de sí salvajismo y un terreno fértil para que otros imperios asumieran "la carga del hombre blanco". Cada una de esas interpretaciones distorsionó a su propia manera el espíritu de la condena que Las Casas hizo de la violencia, la explotación y los abusos en el Nuevo Mundo, incluso en el caso de las que endosaban su veracidad, por lo que ninguna logró reconocer la importancia del proceso que estaba teniendo lugar. Las representaciones nacionalistas e imperialistas de la violencia de la conquista negaron o redujeron la radicalidad de la violencia española, su posición esencial en la fundación del Estado.

LA ESCALA DE LA MORTANDAD

Para entender la vinculación entre la administración de la muerte y el origen del Estado mexicano moderno, es necesario comenzar por reconocer la enorme cantidad de muertes causadas en el siglo XVI y el hecho de que fue un proceso histórico *sin precedentes*. Ese hecho fue negado por los promotores de la leyenda negra, a quienes agradaba imaginar que los franceses o los ingleses podrían haberlo hecho mejor, cuando, en realidad, dado que fueron los últimos en llegar a América, nunca habrían podido reproducir las condiciones que habían encontrado los españoles. Por supuesto, la inconmensurable vastedad de la muerte y la violencia en la América del siglo XVI también fue negada por los propios españoles, dado que

la mayoría de ellos estaban ansiosos por ocultar la inmensidad del desastre que habían causado; consecuentemente, algunos historiadores españoles, de Francisco López de Gómara a Antonio de Solís, se apresuraron a demostrar que, a final de cuentas, los indios se habían beneficiado muchísimo de su subyugación a España.[6]

No obstante, la dinámica del holocausto del siglo XVI es única, incluso a la escala de la historia mundial. La magnitud de la mortandad fue causada parcialmente por el aislamiento biológico de la población americana con respecto a los continentes del Viejo Mundo, una condición completamente nueva en sí misma;[7] pero lo más importante para nuestra investigación es la originalidad de la situación de los españoles en América: estaban armados con suficientes medios para destruir sociedades enteras y, no obstante, insuficientemente equipados para manejar a la población de tal manera que pudieran fomentar su reproducción. El resultado de la combinación de esos factores fue una radical novedad en la organización social de la muerte en la América española del siglo XVI en general y en México en particular.

La magnitud de la población de México en vísperas de la conquista sigue siendo tema de debate. Las estimaciones varían, de los primeros cálculos de aproximadamente 4.5 millones, a las cuentas posteriores que alcanzan cifras tan altas como 30 millones, pero, en la actualidad, los demógrafos también debaten la posibilidad real de obtener como resultado números confiables.[8] No aventuraré una opinión independiente donde los especialistas calificados se muestran en desacuerdo, pero hay un aspecto que ya nadie pone en tela de juicio, ni siquiera los estadísticos más rigurosos: el siglo XVI fue un verdadero holocausto para la población nativa. Tenemos bases firmes para hacer esta afirmación debido al espectacular descenso del número de individuos de las comunidades sobre las que se tienen estadísticas, a las descripciones anecdóticas y cualitativas de los moribundos hechas lo mismo por españoles que por indios, al total exterminio de los nativos en ciertas regiones, a la constante preocupación oficial por esas cuestiones y a la lógica y la dinámica interna mismas de la situación.

CUADRO I.1. *Disminución de la población en México, 1519-1595 (en millones de individuos)**

Autor	*1519*	*1595*	*Disminución (%)*
Rosenblat	4.5	3.5	22
Aguirre Beltrán	4.5	2.0	56
Zambardino	5-10	1.1-1.7	64-89
Othón de Mendizábal	8.2	2.4	71
Cook y Simpson	10.5	2.1-3.0	71-80
Borah y Cook	18-30	1.4	78-95

*Comparación de las estimaciones de diferentes autores sobre la disminución de la población en la Nueva España, de 1519 a 1595, tomado de Robert McCaa, "El poblamiento de México: De sus orígenes a la revolución", en José Gómez de Léon Cruces y Cecilia Rabell Romero (coords.), *La población de México: Tendencias y perspectivas sociodemográficas hacia el siglo XXI*, México, Conapo, 2001, p. 44.

El singular aislamiento de América de los continentes del Viejo Mundo, interconectados biológicamente, y la rudimentaria tecnología que tenía a su disposición la España del medievo tardío para la transformación gene-ralizada que emprendió de la economía produjeron una catástrofe demo-gráfica de proporciones sin precedentes. Hacia los primeros años del siglo XVII, una sucesión sin tregua de epidemias y hambrunas, causadas en parte por la violencia y la reorganización de la mano de obra, habían dejado una población de tan sólo un millón de indios.[9]

Por supuesto, las guerras, las plagas y el hambre no eran un fenómeno peculiar del Nuevo Mundo; en Europa hubo crisis demográficas rutinarias ya bien entrado el siglo XIX, así como las hubo en toda gran civilización agrícola; sin embargo, no existe paralelo europeo de las crisis demográficas del siglo XVI en México: la combinación de violencia, nuevos métodos de organización del trabajo (entre ellos la esclavitud), reasentamiento, migraciones forzadas y contagios devastadores hacen que incluso la peste negra del siglo XIV parezca intrascendente. Quizá lo más pertinente para nuestra historia sea que el ritmo y formas de la muerte en la Nueva España difieren claramente de los de España en el mismo periodo, puesto que, mientras que los indios parecían encaminados a la extinción, la población de España experimentaba su racha más prolongada de incremento en siglos.

La plata que fluía de México y el Perú sacó a España de su prolongado estancamiento y fue la causa primordial de su más sostenida etapa de crecimiento demográfico. Mientras que los indios de México murieron a mon-tones, la población de España aumentó de aproximadamente 4.6 millones en 1530 a alrededor de 6.4 millones en 1591, además del número cada vez mayor de colonizadores españoles y descendientes de colonizadores españoles en América.[10]

Ese solo hecho es suficiente para resistirse a imaginar una simple trasposición de las costumbres funerarias de España a México; asimismo, arroja una larga sombra de duda sobre las hipótesis concernientes a la supervivencia intacta de las costumbres funerarias indígenas. Después de todo, los españoles del México del siglo XVI constituían una minúscula minoría cuyo tratamiento tradicional de los muertos y los moribundos quedaba ahogado bajo las continuas oleadas de las multitudes de indígenas moribundos. Por su parte, los indígenas estaban muriendo en circunstancias nuevas, a menudo en caminos, obras o minas que se encontraban lejos de su hogar, trabajando afanosamente en condiciones nuevas, agonizando en una época en que había surgido un nuevo campo religioso y durante una reconfiguración política de sus comunidades. Lo radical de la novedad y exuberancia de la gran mortandad del siglo XVI contradice toda historia simple de mezcla o sincretismo entre los “españoles” y los “indios”. En consecuencia, el desarrollo de España a expensas de los indios implicó la transformación de las actitudes hacia la muerte a ambos lados de la ecuación.

La originalidad de las circunstancias se hace particularmente patente en la violencia de la conquista. Las Casas lo expresó de esta manera: “Y otra cosa no han hecho [los españoles] de cuarenta años a esta parte, hasta hoy, e hoy en este día lo hacen, sino despedazallas, matallas, angustiallas, afligillas, atormentallas y destruillas por las estrañas y nuevas e varias e nunca otras tales vistas ni leídas ni oídas maneras de crueldad”.[11]

En esa violencia existe un juego constante entre la civilización y la animalidad, entre la vida política y la conducta depredadora, entre la legalidad y la condición infrahumana. Tanto los indios como los españoles fueron transformados en bestias: “En estas ovejas mansas, y de

las calidades susodichas por su Hacedor y Criador así dotadas, entraron los españoles desde luego que las conocieron como lobos e tigres y leones cruelísimos de muchos días hambrientos".[12]

Georges Bataille escribió: "[…] el que una especie se coma a otra es la forma más simple del lujo".[13]

Pero, junto con la exuberancia y riqueza españolas, la violencia de la conquista también fundó un nuevo sistema de justicia, una nueva ley de la tierra. Los comentaristas de la época reconocieron la aterradora escala de la mortandad en el Nuevo Mundo y sus radicales implicaciones para la política, la economía y la historia metafísica de la humanidad. Así, el célebre fraile franciscano Toribio Paredes de Benavente, Motolinía, creía en la existencia de un vínculo místico entre la gran mortandad de los mexicanos y las diez plagas de Egipto, que, en ambos casos, constituyeron los dolores de parto de un nuevo Estado; sin embargo, Motolinía enlistó tres diferencias entre los dos acontecimientos:

> Lo primero, que [en Egipto] en sola una de las otras, y fue en la postrera, hubo muerte de hombres; pero acá en cada una de éstas ha habido muchos muertos. Lo segundo, que en cada una casa quedó quien llorase el muerto, y acá, de las plagas ya dichas quedaron muchas casas despobladas, que todos murieron. Lo tercero, allí todas las plagas duraron pocos días, y acá, algunas mucho tiempo.[14]

Otro franciscano, Jerónimo de Mendieta, comparó la muerte de los indios con el castigo que Dios impuso a Sodoma y Gomorra, haciendo notar la importancia mística del hecho de que, en México, la extinción llegaba a los indios, más que en una sola explosión de fuego y azufre, en oleadas o etapas, dándoles el tiempo para arrepentirse y convertirse.

También los pueblos indígenas reconocieron la novedad de la transformación, si bien su posición subordinada en la nueva sociedad enmudecía su voz en cierto grado; por ejemplo: en sus respuestas a las cuestiones relativas a la población en los censos conocidos como *Relaciones geográficas* (alrededor de 1570), la generalidad de los funcionarios indios se quejaba de que su número había disminuido y, a pesar de las tenues respuestas de los informantes nativos, frecuentemente se mencionaba, directa o indirectamente, la responsabilidad del nuevo régimen como una de las causas del rápido descenso de la población y la disminución de la esperanza de vida.

Para dar algunos ejemplos representativos: los indios de Mizquihuala (Atengo) establecían la fecha de la disminución de la población local como la de la llegada de los españoles; los de Atitalaquia se culpaban a sí mismos por la disminución, pero añadían que ahora trabajaban más arduamente que en los días en que eran gentiles; los indios de Cempoala mencionaban su trabajo en las minas y en la construcción como las causas; los de Epazoyuca decían que su creciente ocupación como cargadores era una de las causas; los indios de Coatepec, como la mayoría, culpaban a las pestilencias que habían seguido a la conquista; la gente de Huejutla se quejaba de que las tres cuartas partes de sus comuneros habían sido arrancadas de su pueblo y, como resultado, había hambruna y escasez; los indios de Ichcateopan decían que antes de la conquista comían menos, trabajaban más y practicaban la abstinencia sexual, mientras que la conquista les había traído el relajamiento moral y la pereza; los habitantes de Iguala atribuían la disminución al trabajo en las minas de Taxco; los indios de Texcoco, en fin, atribuían su vulnerabilidad a la plaga y el trabajo en exceso.[15]

Por lo demás, si se vuelve la vista hacia otras partes, existen pruebas de la existencia de un sentimiento de resurgimiento a principios y mediados del siglo XVI. Bien puede ser el caso que los crípticos versos de lo que hoy en día consideramos como poesía náhuatl clásica (en especial los llamados *Cantares mexicanos*) fuesen en realidad invocaciones de antiguos reyes aztecas cantadas por danzantes y dolientes que deseaban que volvieran a México los tiempos antiguos.[16] Así, el fraile dominico Diego Durán advirtió en contra de mostrarse demasiado indulgente con las canciones y lamentos paganos de los indios: "[…] los quales cantan mientras ben que no hay quien les entienda presente, empero en biendo que sale el que los entiende mudan el canto y cantan el cantar que compusieron de san Francisco con el aleluya alcauó para solapar sus maldades y en trasponiendo el religioso tornan al tema de su ydolo". [17]

La escala de la mortandad era desconcertante tanto para los españoles como para los indios, por lo que unos y otros buscaron en el pasado mode-los que dieran sentido y dirección al presente; sin embargo, las diez plagas de Egipto, Sodoma y Gomorra y el resurgimiento de los grandes reyes de Texcoco y Tenochtitlan fracasaron como marcos de referencia duraderos para entender ese proceso radicalmente nuevo.

Al mismo tiempo, la mortandad estaba vinculada con la movilización, traslado y sustitución de las poblaciones: se movilizó a los pueblos indígenas del centro de México para conquistar y poblar los pueblos mineros y presidios mesoamericanos del norte de México; se sacó a los campesinos de sus poblados para construir iglesias, palacios y ciudades; se hicieron esfuerzos por concentrar a los indios en núcleos de población; y, lo más importante, la transferencia de recursos de los indios a los españoles y de México a España ofreció grandes posibilidades para el incremento y extensión de la población española a expensas de los indios.

LA DIVISIÓN A LO LARGO DE LÍNEAS ÉTNICAS

Una segunda dimensión clave del holocausto del siglo XVI es que las asombrosas epidemias de ese siglo y principios del XVII se dividieron muy clara-mente a lo largo de líneas étnicas. El hecho no pasó inadvertido ni para los españoles ni para los indios y tuvo efectos radicales en la relación entre la muerte y la organización de los órdenes político y religioso. Así, en su análisis de los efectos de la plaga de 1576 en la ciudad de México, el cronista dominico Agustín Dávila Padilla analizó las solicitudes de bautismo de los indios moribundos y la manera en que la plaga incitó a otros a rebelarse: "El común enemigo de las almas hacía guerra como siempre, y cuanto los religiosos persuadían la paciencia, provocaba a desesperación y rabia. Algunos indios hubo en quien procuraba la muerte del alma, como la del cuerpo. Encendíanse con rabiosa furia, por verse llevar tan atropellados de la muerte, sin que su enfermedad se atreviese a los Españoles".[18]

En su discurso conmemorativo del final de la gran epidemia de matlazáhuatl de 1736 en la ciudad de México, el sacerdote Cayetano de Cabrera y Quintero recordaba los mismos acontecimientos de 1576 desde una gran distancia histórica:

> No bastaban las buenas obras que recibían [los indios] de ellos [los españoles] en su enfermedad, para que les dexassen de embidiar la salud. Intentaron varios modos para que los Españoles enfermassen: echaban los cuerpos de los difuntos en el caño del agua que entra a México, con cassi un buey de ella.
>
> Indios hubo que cogían la sangre de los enfermos, y la revolvían con el Pan, que vendían en la Plaza, pensando dar la

muerte a bocados, como a ellos se los comía.[19]

La idea de que la plaga fue traída por los cristianos o su dios parece haber estado muy extendida en la Nueva España y, para cuando los jesuitas comenzaron a evangelizar, a finales del decenio de 1590, la relación entre los españoles y la plaga se había extendido mucho más allá de las fronteras de Mesoamérica; así, Andrés Pérez de Ribas escribe que, cuando los jesuitas fueron a evangelizar Sinaloa en 1604, se produjo un terremoto y, creyendo que los españoles lo controlaban, los zuaques actuaron de la siguiente manera:

> […] Y porque [los zuaques] oyeron decir, que el padre predicaba, a este Dios, o porque (como otros dijeron) se persuadían que el padre Gonzalo de Tapia causaba estos efectos y estaba enojado con ellos, porque no trataban de bautizarse y recibir la palabra de Dios en sus tierras, fue una tropa de los principales a verle; llevaron y ofrecieron algunos frutos de la tierra, como frijoles, coali, jilotes y otras que ellos estiman, para desenojarlo.[20]

La diferenciación racial, étnica o nacional de la vulnerabilidad a la plaga contrastaba con la situación en Europa. Es cierto que, en España, al igual que en toda Europa, la plaga y la peste atacaban a los pobres con mucho más fuerza que a los ricos: la nobleza y las clases adineradas podían huir de las ciudades a sus fincas en el campo y, de esa manera, reducir el riesgo de contagio, estrategia que incluso quedó grabada en el proverbio: "Huyr con las tres eles: luego, lexos y largo tiempo"; sin embargo, si la plaga atrapaba a los ricos y los nobles, los abatía de la misma manera que a los pobres. Así, el historiador Fernando Martínez Gil demuestra que los comentaristas de la época frecuentemente describían la plaga como un mecanismo igualador entre ricos y pobres, a pesar de las verdaderas disparidades de clase en sus efectos.[21]

El que no se pudiera adaptar la idea de un mito similar en la Nueva España fue sin duda un factor en la consolidación de los españoles como casta noble y en el hecho de que estos últimos se hayan constituido a sí mismos en instrumentos de la justicia divina; las plagas demostraron que tenían un vínculo diferencial con Dios o la Providencia y, aunque esa situación cambió en el último periodo, cuando todas las castas acabaron siendo biológicamente vulnerables a las mismas plagas, la mortandad del siglo XVI planteó un conjunto peculiar de cuestiones interpretativas, y la importancia de éstas para la conversión fue inmediata, puesto que tanto los paganos como los cristianos neófitos estaban siendo atacados.

La idea misma de que los españoles pudieran haber sido la causa di-recta de la pestilencia era perturbadora para los colonizadores y en algunos casos fue rechazada explícitamente. El dominico Antonio de Remesal, por ejemplo, analiza las epidemias de La Española: "[…] díjose que a los indios, se les había pegado [la viruela] de la conversación [y] trato de los castellanos, aunque no fue así, porque se halló después que era enfermedad de los indios, no que les daba de ordinario, sino en ciertos tiempos, proveyéndolo así Dios para menguar la mucha gente que nacía".[22]

Con todo, dado que los indios de La Española realmente se extinguieron, el intento de Remesal por describir la Gran Mortandad como un mecanismo divino de control demográfico que ya existía antes incluso de la llegada de los españoles se prestaba al escepticismo. Aún así, el movimiento para exculpar a los españoles como los portadores de la muerte tuvo una

aceptación general entre los propios comentaristas españoles; sin embargo, en lugar de naturalizar los ciclos indígenas de la pestilencia como lo sugirió Remesal, la mayoría de los escritores se adhirió a la idea de que la mortandad fue un castigo divino por los pecados de idolatría; por ejemplo: el franciscano Alonso de la Rea narra que los indios de Michoacán vieron señales de su muerte y decadencia en presagios celestiales que duraron todo un año antes de la llegada de los españoles.[23] Cuando el santo fraile Maturino Gilberti, de la misma orden, llegó a esa provincia, también él se sintió intimidado por el mensaje celestial. En un sermón, afirmaba que, en esa época, los indios de Pásquaro: "[…] eran tantos, como si fueran hijos de Abraham, que sólo la arena de la tierra y estrellas del cielo, pudieron ser símbolo de su multitud […]".[24]

Ahora bien, en medio de su sermón, Maturino entró en trance y, al salir de su éxtasis, a pesar de la aparente abundancia y número de indios, sentenció: "Ya os habeis acabado, ahora vendrá una peste, que consuma la mayor parte de vosotros".[25]

Muchos comentaristas parecían satisfechos con la atribución un tanto vaga de la pestilencia a los inescrutables designios de Dios. El fraile dominico Agustín Dávila Padilla comienza su narración de la gran mortandad de esta manera: "El año de 1545 comenzó Dios por sus secretos juicios a despoblar de Indios esta Nueva España, con una pestilencia universal […]".[26] El padre provincial de su orden, Domingo de Betanzos, ya había hecho la siguiente profecía: "[…] de que antes de muchas edades se acabarían de tal manera los Indios, que los que viniesen a esta tierra preguntasen de qué color habían sido".[27]

Al igual que la profecía del franciscano Maturino en Michoacán, la visión de Betanzos fue tomada como una revelación divina por hombres como Dávila Padilla todavía en el siglo XVII. Por supuesto, la idea de que las plagas y aun la extinción eran un castigo divino por los pecados de idolatría fue especialmente popular entre los apologistas de los actos de los españoles en México, si bien con frecuencia se dejaba relativamente inexplicado el designio específico de Dios.

En el pensamiento de un buen número de frailes que buscaban proteger a los indios de los españoles, encontramos una interpretación muy diferente de esos acontecimientos. En efecto, la visión de Domingo de Betanzos de que Dios había decidido librar al mundo de los indios iba en contra de la posición de otros prominentes dominicos y parece haber sido tan controvertida entre ellos que Betanzos abjuró de sus propias predicciones ante un notario público en su lecho de muerte, en 1549.[28] Los frailes de la primera generación, que más adelante en el siglo llegó a ser considerada como la edad de oro de la iglesia indiana, hicieron algunos esfuerzos por derivar una moral de la mortandad para el campo cristiano en conjunto; por ejemplo: fray Toribio de Benavente, Motolinía, veía en la violencia, la pestilencia, el hambre y la muerte una recreación críptica de las diez plagas de Egipto. En ello, estaba desplegando una técnica monástica normal de interpretación, en la que las narraciones bíblicas que aparentemente se referían a acontecimientos ocurridos mucho tiempo atrás se interpretaban como *descripciones históricas* de acontecimientos del futuro.[29] Así, para Motolinía, la primera plaga de Egipto, la sangre, describía en lenguaje cifrado la primera plaga de los aztecas, la viruela; la segunda plaga de Egipto, las ranas, correspondía a la segunda plaga de los mexicanos, a la que describía y predecía: la mortandad causada por la guerra en la conquista. Cada una se relacionaba con la otra de manera críptica, que tal vez se

pueda apreciar mejor en el análisis que hace Motolinía de la séptima plaga mexicana:

> Es agora de ver la séptima plaga de Egipto si no concuerda con ésta [la muerte causada por la construcción de la ciudad de México]; y aunque a prima faz parece no concordar, bien considerada, mucha significación tiene ésta con aquélla, en la cual mandó Dios a Moisén que levantase la vara en alto al cielo, y fueron hechos truenos y relámpagos, y descendió gran tempestad de graniza, envuelta con fuego.
>
> El cielo aéreo, claro que son los cristianos claros por la fe, fueron hechos escuros en la edificación de la superba ciudad, fueron hechos en casa llana, la mejor que ninguno de su linaje había tenido: levantaban casas de torres e de cuatro cuartos, como si fueran caballeros de salva. No es pequeño viento ésto, ni da chico tronido los terremotos de piedra y granizos con todas las tribulaciones y trabajos que cayeron sobre los indios edificadores de la ciudad, haciéndola a costa suya.[30]

En el proceso del castigo de los indios por sus inequidades, muchos españoles habían caído presa de las maquinaciones del diablo. Se habían vuelto vanos y deseosos de elevarse a altos estados, "sin proporción con su nacimiento o crianza", como lo hizo notar Las Casas. Los plebeyos construyeron sus casas al estilo y con la pompa de la alta nobleza. En realidad, la décima plaga de Motolinía, la más interesante, que en su mente correspondía a la muerte del primogénito, era el desacuerdo y los conflictos entre los españoles. Motolinía explica la correspondencia en los siguientes términos: "La décima e última plaga, entre los egipcianos fue la muerte de los primogénitos; por el santo bautismo los españoles son los primogénitos y domésticos de la fe. Entonces murieron los primogénitos, cuando perdida la caridad e justicia entre sí mismos, tovieron pasiones y bandos unos con otros, la cual disensión fue causa de muertes, como dicho es […]".[31]

Consecuentemente, la décima plaga es ya la señal de la fusión de la sociedad española y la india en una, hecha de antiguos y nuevos cristianos; pero toda la nueva sociedad estaba en peligro, pues los pecados de los antiguos indios amenazaban con hacer caer con ellos a los españoles, en un vertiginoso frenesí de vanidad, codicia y concupiscencia. Lo que restaba por hacer a los frailes era prestar una atención urgente al bautismo, el matrimonio y la preparación para la muerte entre los indios, al mismo tiempo que fortalecer la salud espiritual y construir la paz entre los españoles, que eran la única esperanza de los indios para la salvación eterna, ya que la décima plaga: "[…] no fue la menor, mas la que en mayor peligro puso la tierra para perderse, si Dios no tuviera a los indios como ciegos".[32]

Si bien es cierto que los españoles habían caído presa de sus propios pecados y ambiciones, también lo es que seguían siendo la roca sobre la que tendría que descansar la ley divina.

Ahora bien, los franciscanos de la segunda generación eran más pesimistas. Durante el decenio de 1560, predicadores tan prominentes como Bernardino de Sahagún y Jerónimo de Mendieta creían que la codicia de los españoles había provocado que se perdiera una gran oportunidad y, aunque vieron en Cortés a un nuevo Moisés, venido a México a guiar al pueblo para salir de su esclavitud, comparaban la tragedia que cayó sobre los indios en los decenios subsecuentes con el cautiverio babilónico de Jerusalén.[33] Sahagún, por ejemplo, introduce su estudio de las costumbres, creencias e historia mexicanas de esta manera:

> Aprovechará mucho toda esta obra para conocer el quilate desta gente mexicana, el cual aún no se ha conocido porque vino sobre ellos aquella maldición que Jeremías […] fulminó contra Judea y Jerusalem, diciendo en el capítulo quinto: "Yo hare que venga sobre vosotros […] una gente de muy lexos, gente muy robusta y esforzada, gente muy Antigua y diestra

en pelear, gente cuyo lenguaje no entenderás ni jamás oíste su manera de hablar, toda fuerte y animosa, codiciosísima de matar. Esta gente os destruirá a vosotros y a vuestras mujeres e hijos, y todo cuanto poseéis, y destruirá todos vuestros pueblos y edificios". Esto a la letra ha acontecido a estos indios con los españoles.[34]

En los escritos de Mendieta, que era de lo más explícito en esos asuntos, se encuentra una interpretación más completa de la importancia teológica de esta comparación:

> Considero que las pestilencias continuas que Dios les envia, con que poco a poco nos los va llevando de entre las manos, no son por sus pecados, como algunos que tienen poca cuenta con los suyos imaginan, porque si esto fuera, enviara fuego del cielo que súbitamente los consumiera, ó una tal pestilencia que de golpe los acabara; mas antes a ellos les hace merced particular en sacarlos de tan mal mundo, antes que con el augmento del incomportable trabajo y vejación se les dé occasion de desesperar, y antes que por nuestras codicias y ambiciones y malos ejemplos y olvido de Dios, que cada día van más en crecimiento, vengan a perder la fe, en los peligrosos tiempos que de hoy a mañana esperamos. A nosotros nos castiga Dios en llevárselos, porque si los conservásemos con Buena vecindad y companyía, la suya nos sería utilísima, siquiera para provision de mantenernos; y acabados ellos, no sé en qué ha de parar esta tierra sino en robarse y matarse los españoles los unos a los otros; y así de las pestilencias que entre ellos vemos no siento yo otra cosa sino que son palabras de Dios que nos dice: Vosotros os dais priesa para acabar esta gente; pues yo os ayudaré por mi parte para que se acaben más presto, y os veais sin ellos pues tanto lo deseais.
>
> Y en una cosa veremos claramente que la pestilencia se la envía Dios no por su mal sino por su bien, que solamente van cayendo cada día aquellos que buenamente se pueden confesar y aparejar conforme al número de los minis-tros que tienen, como ellos lo hacen; que unos en sintiéndose con el mal, se vienen por su pie a la iglesia, y a otros los traen a cuestas o como pueden, y otros, imaginando que vendrá el cocoliztli, piden confesión antes que llegue […].[35]

Como el dominico Las Casas, entonces, Mendieta centró su atención directamente en la función que desempeñaron los españoles en la desaparición de los indios, no como portadores de la enfermedad (aun cuando hubo teorías de contagio en la época, no hubo teorías de gérmenes que pudieran hacer plausible el contagio a partir de un individuo sano), sino como portadores de pecado.[36] Lo que estaba en la balanza era el alma de los españoles, incluida la del propio rey. Así, Mendieta pidió al general de su orden en España que solicitara al rey tomar en consideración sus admoniciones, en particular porque: "[…] conciencia y ánima es la que principalmente corre todo el riesgo y peligro, por depender (como depende) de sola su provisión y mandato todo el bien o el mal que en esta tierra se hiciere […]".[37]

Durante los primeros decenios de la evangelización, entonces, estaban completamente en juego la importancia escatológica de la gran mortandad y sus consecuencias para el alma de los indios y los españoles. Los misioneros argumentaban sobre si la mortandad era un castigo para los indios o para los españoles (o para unos y otros), pero el hecho mismo de que la plaga discriminara de acuerdo con la raza era prueba de un misterioso vínculo entre el poder español y la justicia divina.

A finales del siglo XVI, la supervivencia de los indios en cuanto raza ya no estaba en tela de juicio realmente. A diferencia de lo ocurrido en las islas Canarias o en las islas del Caribe, aunque disminuida, la población indígena de México sobrevivió y tomó su lugar como la casta inferior en el orden colonial. En concordancia con la estabilización de la situación, finalmente se adoptó una perspectiva escatológica menos urgente y más rutinaria de la importancia de las plagas. Para cuando el visitador carmelita fray Isidro de la Asunción llegó a inspeccionar las misiones de la Nueva España, a mediados del siglo XVII, la vulnerabilidad especial de los indios a la plaga ya había pasado a formar parte de la descripción normal de esa raza, descripción que incluía otros aspectos de su inferioridad:

> No tienen honra ni vergüenza, no guardan palabra ni la piden, su habitación es una choza o barraquilla de un aposento o dos, hecho de cañas y cubierto de zacate, que es hierba del campo, la cama es el suelo, sólo cubierto con un petate o esterilla. El ajuar todo de la casa consiste en un molinillo para moler maíz y una como cazuela para hacer las tortillas de que se sustentan, con un poco de chile o pimientos […].
>
> De cuando en cuando padecen una enfermedad contagiosa a modo de peste que ellos llaman cocolistle, de que mueren muchísimos, y suele llevarse todo un lugar, y es providencia de Dios que este mal nunca da a los españoles […] mueren como viven y como el vivir es poco menos que de brutos, así el morir.[38]

La invulnerabilidad de los españoles a ciertas formas de muerte hizo, primero, que su violencia fuese un instrumento de justicia divina y, después, que sirviera para legitimar un orden político que degradó a los indios a la condición de brutos.

LOS PODERES SOBRE LA VIDA

Si bien es cierto que la incontrolable escala de la mortandad y el hecho de que se atribuyera a la raza constituyeron un fenómeno radicalmente nuevo, también lo fue la naturaleza misma de la colonización. La colonización española comprendió la construcción de ciudades tierra adentro, el establecimiento en estancias y ranchos, el desarrollo de las minas y la formación de gremios; en resumen, la construcción de una sociedad completamente nueva. Comprendió el reclutamiento de agricultores indígenas para trabajar en la construcción o la minería, el traslado de la gente de una región a otra o, en ocasiones, su desplazamiento regular entre su hogar y algún distante lugar de trabajo; la imposición de una nueva religión, la construcción de iglesias y el derribo de templos; la construcción de nuevas redes de caminos y la adopción de nuevas tecnologías de transporte; el establecimiento de nuevas reglas para la tenencia de la propiedad, la implantación de un nuevo orden legal y la transformación de la dinámica del gobierno local. La colonización a esa escala no había sido intentada en la historia europea desde la época romana.

La peculiaridad del caso se debe no solamente al método de colonización sino también al tipo de poder disponible en la época, un poder que Michel Foucault caracterizó como orientado hacia el arte principesco de retener el reino.[39] En tal sistema, la soberanía se demuestra especialmente, más que mediante la capacidad para incrementar la riqueza y administrar la reproducción social, mediante el poder de subyugación y represión. Así, el poder sobre la muerte simboliza la soberanía durante ese periodo y, consecuentemente, en lugar de que el ejercicio del poder se inclinara a la transformación social del proceso de la vida, se inclinó al uso público del desmembramiento y la ejecución.

Ahora bien, es necesario decir algo más acerca de los poderes sobre la vida y la muerte en esa situación colonial en particular, puesto que los españoles se embarcaron en un proyecto de colonización que abarcó la administración activa de la población en una situación en la que el Estado tenía relativamente pocos instrumentos de gobierno que no fuesen sus poderes sobre la muerte, es decir, el poder para desmembrar físicamente los cadáveres en ejecuciones públicas como muestra de soberanía. En la primera época, las colonias de España en América eran enormes áreas populosas gobernadas por una minoría minúscula, hecho que llevó a un fomento despiadado del temor entre la mayoría (que tenía una organización muy pobre). La administración que hacía el clero de la vida después de la muerte a través de las artes de la

confesión y la insinuación que hacía el clérigo en el lecho de muerte del moribundo —esto es, su poder sobre la *vida*— era demasiado rudimentaria como para evitar la incontrolable ola de violencia que azotó a México en el siglo XVI.

En los primeros decenios de la conquista, los poderes españoles sobre la vida se encontraron en un vértice muy peculiar: eran suficientes para desencadenar la transformación social generalizada, pero insuficientes para gobernar sobre ella. La economía espiritual y material de las nuevas colonias comprendió el traslado generalizado de la población indígena; no obstante, su administración —de una población que, de acuerdo con las normas españolas, ya era pobre, frágil y carente de comodidades materiales— excedió la capacidad administrativa y tecnológica del periodo. El resultado fue que se extendió entre el clero el parecer general de que el número de cadáveres de indios era excesivo, por lo que era imposible someterlos a las normas del cuidado cristiano apropiado. Las discusiones y concilios eclesiásticos organizados durante el siglo XVI (en 1524, 1532, 1539, 1544, 1555, 1565 y 1585) nos permiten reconstruir algunos de los apuntalamientos estructurales de ese perecer general.

Quizá la carta que la Junta envió al rey en 1532 exprese con más claridad la imposibilidad de llevar a cabo una cristianización inmediata y concienzuda de los indios; dicha carta comienza así: "Lo primero, que Su Magestad sepa que no se a podido ni puede bien averiguarse el número de pueblos subjetos o estancias que ay en esta Nueva España, por ser la tierra muy larga y doblada en estas partes y los yndios los encubren, y no está pisada ni andada toda por los españoles".[40]

La abrumadora inmensidad del paisaje, la cantidad y diversidad lingüística de los pueblos indígenas y especialmente su vida "impolítica" en el aislamiento de sus campos, montañas y bosques son constantes en esos primeros registros: los obispos de la Junta de 1539 aconsejaron al rey en contra de enviar emisarios americanos al Concilio de Trento debido al reducido número de clérigos en comparación con la vasta y dispersa población de los territorios; en la Junta de 1544, los obispos pidieron más españoles de calidad y constancia para tomar el dominio de estancias y encomiendas, porque, desde su punto de vista: "[…] los yndios son muchos e creszen e multiplícanse cada día, e se an echo valientes e vellicosos e an yntentado muchas vezes de matar los cristianos e alzarse con la tierra, y se an alçado e revelado muchas vezes, e si no fuera por los españoles se hubiera ya perdido todo".[41]

A partir del Primer Concilio Provincial de México (1555), se observa un esfuerzo sostenido por convencer a la Corona de la necesidad de congregar a los indios en comunidades compactas. Así, el capítulo 24 de las provisiones del primer concilio recomienda:

> Que los yndios se junten en pueblos y bivan políticamente […]. Y porque para ser verdaderamente christianos y políticos como hombres raçionales que son, es neçessario estar congregados y reduzidos en pueblos y lugares cómodos y convinientes, y que no bivan derramados y dispersos por las sierras y montes […] y que se congreguen] donde viban política y christianamente y les puedan ser administrados los sanctos sacramentos, y puedan ser ynstruydos y enseñados en las cosas neçessarias a su salvación, y puedan ser socorridos en sus enfermedades y neçessidades, y *tengan quien les ayude a bien morir* […].[42]

El énfasis en una vida política para los indios refleja la viabilidad que se percibía de

avanzar más allá de la demostración cruda de la violencia para establecer la ley y pasar a hacer rutinario el nuevo estado de cosas. La violencia de la conquista había reducido a bestias a los indios, contribuyendo incluso a su dispersión como animales en sierras y montes. Ahora que las cosas comenzaban a apaciguarse, los sacerdotes proponían hacer volver a los "indios" de la categoría del animal a la esfera de la humanidad.

La vida cristiana que los clérigos buscaban para los indios se basaba en los establecimientos urbanos, no únicamente debido a la asociación histórica entre las ciudades y la vida racional sino, de manera más pragmática, debido a la imposibilidad de administrar realmente los sacramentos a su rebaño. Así, en el Tercer Concilio Provincial (1585), los clérigos seguían lamentándose de que: "[…] cosa es muy savida y esperimentada y con grande razón sentida y llorada de todos aquellos que en estas partes tienen celo berdadero de la salvación de las almas el notable ynpedimento que para esto es el bibir los yndios derramados por montes y quebradas, fuera de congregación y policía umana […]".[43] Entre los sacramentos y deberes cristianos, una buena muerte era lo más difícil de administrar, ya que no se podía transportar a los moribundos tan fácilmente como se podía hacer con los adultos que buscaban el bautismo, el matrimonio o la confesión. Consecuentemente, Alonso de Zorita decía al rey: "[…] y asi con esta plaga yntolerable se ban acabando y mueren sin confesion y sin dotrina porque no tienen lugar para ello […]".[44] Dada la importancia religiosa del buen morir, estaba muy en tela de juicio la seguridad última de las almas de los indios. Y ese es el contexto en el que es necesario situar las estrategias del clero concernientes al cuidado de los muertos y sus almas.

LOS PODERES SOBRE LA MUERTE

La combinación de la selectividad racial de las plagas y la organización española de los poderes sobre la muerte y la vida llevó a la animalización de los indios, proceso que tal vez se exprese más brutalmente en la profanación de sus restos mortales. Cuando leemos sobre la gran mortandad, se nos recuerda que los humanos somos como gatitos o como cerdos o como cualquier otro animal; y, en efecto, la animalización de los indios por los españoles fue quizás una técnica crítica de adaptación humana para ellos. De esa manera, Las Casas compara la masacre de Cholula con la matanza de ovejas: "Todos ayuntados e juntos en el patio con otras gentes que a vueltas estaban, pónense a las puertas del patio españoles armados y meten a espada y a lanzadas todas aquellas ovejas, que uno ni ninguno pudo esca-parse que no fuese trucidado".[45]

En ocasiones, las técnicas de animalización eran empleadas de una manera macabra para burlarse de las distinciones entre indios nobles y vasallos. Así, en Ultatlán (Guatemala), cuando un grupo de españoles estaba despedazando a unos indios: "[…] echábanlos a perros bravos que los despedazaban e comían, e cuando algún señor topaban, por honra quemábanlo en vivas llamas".[46]

Vemos que, durante el siglo XVI, hubo contrastes increíbles entre el cuidado y solidaridad mostrados con ocasión de la muerte de un español y el inca-lificable desprecio por los restos mortales de los indios. Así, el fraile dominico Antonio de Remesal narra con aprobación la manera en que las autoridades de Guatemala y Chiapa (1529) tomaron medidas para sepultar

los cadáveres de los indios y cita un edicto de esa ciudad: “Que cualquier persona que se le muriese algún indio o india, si fuere cristiano lo entierre en la iglesia o en el cementerio y si no fuere cristiano lo entierre fuera de la villa en el campo, bien hondo en la tierra, e cubierto, de manera que los perros ni puercos lo puedan sacar: so pena que si ansí no lo hiciere incurra en pena […]”.[47]

Más adelante, Remesal aclara:

> Esto era la sepultura de los indios, que para los españoles no era necesario hacer ley por la costumbre que siempre se quedó de dársela en la iglesia, en más, o en menos honrado lugar, según la calidad de la persona, y cuando el difunto era pobre y no llegaba su hacienda a lo que era menester para las exequias y misas que se le había de decir por su alma, los vecinos acudían con sus limosnas y aun la comunidad lo suplía […].[48]

Y continúa con el ejemplo de la comunidad de Chiapa, que vendió tierra para pagar los gastos del funeral y las misas por el alma de un conquistador sin peculio; sin embargo, las provisiones de los cabildos de Guatemala y Chiapa eran en realidad reacciones normativas al brutal desprecio por el cadáver de los indios en la práctica regular. Así, el emisario del rey, Alonso de Zorita, que fue enviado a explicar el despoblamiento quince años después de los edictos de Guatemala y Chiapa sobre el entierro de los indios, ofrece muchos buenos ejemplos del tipo que también abunda en la crónica de Las Casas en los que hablaba de recién nacidos a los que se destrozaba y ponía en picas y de hombres y mujeres vivos que eran destrozados por los perros. De los ejemplos de Zorita, el que sigue es tal vez el más elocuente: “[…] y yo oy a muchos españoles dezir en el nuebo Reino de Granada que de alli a la governaçion de popayan no se podia herrar el camino porque los huesos de onbres muertos los encaminaba y estan en los caminos unas abes que en cayendo el yndio le sacan los ojos y lo matan y se lo comen y como cosa sabida acuden a ello quando ay entradas o descubrimiento de minas […]”.[49]

En el México del siglo XVI, el desmembramiento, ejecución o desfiguración en público de los cadáveres eran formas recurrentes de mostrar y poner en práctica el poder; y el goteo constante de decretos de la Corona y el clero que buscaban dar dignidad a los indios muertos o cuando menos a los indios cristianos muertos constituía una débil protesta en comparación con la práctica real. Los indios reclutados para el trabajo forzado eran arreados en manadas y herrados como si fuesen ganado, mientras los impacientes conquistadores jugaban con la vida de los indios casi de la misma manera en que se jugaban fortunas a las cartas.

Quizá la comparación con el juego de cartas sea algo más que una analogía espuria, ya que tanto en la violencia contra los indios como en el juego se invocaban cualidades de la soberanía como se imaginaba entonces, haciendo énfasis especialmente en el poder del soberano para ejecutar el juicio sumario y dictar sentencias implacables. Consecuentemente, la simplicidad de los juegos de cartas más populares de la época significaba un agudo contraste con las altas apuestas materiales y morales de los españoles: sacando una sola carta cada uno, los jugadores obligaban a Dios a elegir entre ellos y, así, hacer que los designios de la Providencia fuesen públicos, tangibles y de consecuencias en lo material.[50]

Esa misma especie de demostración absoluta y caprichosa de poder soberano se ejercía en los actos de posesión de los indios, una soberanía arbitraria que se desplegaba de la manera más brutal aun a la menor provocación o por las ventajas más magras; para dar un ejemplo del casi inagotable catálogo de horrores, Zorita describe que se obligaba a los indios esclavos

encadenados a llevar su carga hasta que caían; y escribe que: "[…] cansan-dose el yndio o la yndia con la carga les cortaban la cabeça por no pararse a desensartar la cadena y repartian la carga en los demás […].[51] A su vez, Las Casas narra la historia de un cazador español al que: "[…] parescióle que tenían hambre los perros, y toma un muchacho chiquito a su madre e con un puñal córtale a tarazones los brazos y las piernas, dando a cada perro su parte; y después de comidos aquellos tarazones échales todo el corpecito en el suelo a todos juntos".[52] El número aparentemente infinito de indios sin herrar y no reclamados por señor, obispo ni rey alguno parecía estar pidiendo posesión, acto que implicaba el contarlos y documentarlos, sin duda alguna, pero también herrarlos, mutilarlos y asesinarlos. Incluso en el ámbito legal, la destrucción de la propiedad era un aspecto del acto formal de posesión, como resulta obvio de la documentación de la época. Un acto de propiedad característico de un encomendero comprendía desarraigar plantas, extraer y derramar agua, arrojar piedras, tomar los bastones de justicia de los señores indios y después devolvérselos (si lo deseaba), enjuiciar casos, perdonar a criminales y renovar el poste de la horca.[53]

Dada el ansia de riquezas, la voraz e incontrolable codicia de propiedades abarcaba la mutilación, el herradero y el asesinato a una escala completamente diferente de Europa, donde a menudo las jurisdicciones habían sido establecidas mucho tiempo atrás (aun cuando se pusiesen en tela de juicio) y la gente estaba más o menos arraigada y contada en el censo de su parroquia.

La diferencia de escala también afectó las dimensiones morales de la calidad de la persona. En América, los sacerdotes se quejaban constantemente de las bajas cualidades y el increíble engreimiento que se apoderaba de los españoles tan pronto como llegaban a la Nueva España y, a medida que la excitación primitiva de los clérigos disminuía, se quejaban cada vez más amargamente de los pecados de los españoles. Así, en respuesta a la cuestión de cómo se pudieron haber esfumado las grandes esperanzas para el reino con tanto pecado y desesperación, Mendieta culpa al diablo, quien, habiendo sido destronado en el Nuevo Mundo, había sembrado la confusión y:

> […] fabricado tal quimera de diversas partes (como son la desordenada y vieja codicia de los españoles; la desconformidad entre obispos y religiosos; cesos y desatinos particulares de algunos dellos; las relaciones siniestras llenas de envidia y pasión; la venida de oidores nuevos sin experiencia, y otras cosas semejantes a éstas), que con este cos y confusa composición ha puesto en confusión y Babilonia el gobierno de la Nueva España […].[54]

Pero, aunque el diablo estaba tras esos pecados, los pecadores eran españoles en su mayoría.

En principio, la administración sacerdotal de la enfermedad, la agonía y la muerte a través del acompañamiento, la oración, la confesión la extremaunción y el dictado del testamento atemperaron la violencia como el único fundamento del nuevo Estado. En efecto, los franciscanos, los agustinos, la Corona y los donantes privados (empezando por el propio Hernán Cortés) respondieron a la devastación de la época infundiendo nueva vida a una institución medieval: el hospital. Como sus contrapartidas europeas, los hospitales de la Nueva España eran al mismo tiempo salas para enfermos, hospicios para huérfanos, lugares para ir a morir, refugios para pobres y posadas para los viajeros; sin embargo, los hospitales de la Nueva España también eran instituciones claramente modernas.[55]

Ante la desconfianza de los protestantes respecto a la limosna y otras formas de caridad papista, Tomás Moro había defendido el hospital como una institución necesaria para dispensar justicia en toda ciudad. Los franciscanos de la Nueva España llevaron aún más lejos las ideas de Moro: en los esfuerzos de evangelización de la Nueva España, el hospital llegó a ser el centro mismo de algunas de sus nuevas poblaciones. El paladín del proyecto, Vasco de Quiroga, denominó *república del hospital* a los establecimientos que organizó en Michoacán y en el valle de México, no sólo porque esos pueblos fueron fundados conforme a un ideal de hospitalidad cristiana sino también porque el hospital era el centro nervioso de esas repúblicas. El primero de esos experimentos de gobierno moderno, la República del Hospital de Santa Fé (Michoacán), tenía al rey de España como su patrono. El hospital (o pueblo, pues el nombre se refería a la república como un todo) tenía como su principal objetivo catequizar a los indios que habían convergido en él. Lo componía un conjunto de edificios, cada uno de los cuales era conocido como una "familia"; la tierra se trabajaba en común; el lujo y la codicia estaban prohibidos; y los uniformes simples, sin color, los hábitos de trabajo estrictos y la asistencia diaria a misa eran obligatorios.[56]

Foucault identifica las artes sacerdotales de la confesión y las instituciones como los hospitales de la Nueva España con la historia temprana de los poderes modernos de administración de la vida. En el siglo XVI, no obstante, esas artes sacerdotales comprendían una política claramente americana que es necesario tomar en consideración, puesto que la administración de los enfermos y los moribundos durante las grandes oleadas de destrucción que plagaron el territorio de la Nueva España fue principal-mente un intento por narrar y dar sentido y dirección a una situación que estaba completamente fuera del control de los sacerdotes.

A pesar de la sorprendente energía y dedicación de los frailes, al final del siglo XVI había no más de cien hospitales en todo el territorio de la Nueva España. Todas esas instituciones eran de tamaño modesto y la mayoría carecía de la dirección ilustrada, los recursos humanos y el peso político que Quiroga pudo poner en práctica en las instituciones que él fundó. En efecto, con el paso del tiempo, algunos hospitales degeneraron en obrajes y haciendas cuyos habitantes eran poco más que esclavos.[57] Una vez que el orden colonial quedó establecido, los hospitales ya no eran repúblicas cristianas utópicas, sino fábricas de explotación mercantilista.

Los obstáculos demográficos impidieron que los esfuerzos de los sacerdotes por atender a su rebaño se equipararan siquiera con la administración efectiva de la vida de los indios. Así, de acuerdo con las cuentas de los frailes, durante la plaga de 1545 murieron en México unos 800 000 indios, y en 1576, dos millones; sin embargo, en 1599 no había más de 802 frailes en toda la Nueva España (380 franciscanos, 210 dominicos y 212 agustinos).[58] ¡No es sorprendente entonces el que Mendieta se quejara de la desmoralización de los clérigos!: "[…] en las visitas de los conventos apenas hallan los prelados fraile consolado ni contento, antes a los caminos les salen al encuentro las cartas y nuevas del descontento, y una y otra porfía sobre la licencia para volverse a España".[59]

A pesar de la desesperanzadora desproporción entre el número de sacerdotes y el número de indios moribundos, las crónicas de cada orden religiosa están condimentadas con comentarios sobre la infatigable actividad de la atención a los enfermos y la salvación de sus

almas a través del bautismo y la extremaunción (que frecuentemente se administraban en un solo acto ceremonial). Si bien sólo podían administrar la muerte a una pequeña proporción de los moribundos, los sacerdotes podían tratar al menos de moldear sus actos de tal manera que envolvieran la agonía y la muerte en un discurso cristiano. Ello era importante tanto para la conversión como para el sustento de los monjes en su oficio y convicciones. El fraile agustino Juan de Grijalva explicaba que, cuando la muerte les llegaba, los nuevos conversos se encontraban en un peligro especial, dado que el diablo haría su aparición y trataría de atraerlos a su antigua religión. Por esa razón, el cuidado sacerdotal de los moribundos era especialmente urgente: "[…] aunque estos efectos son comunes a todos los fieles (según el Santo Concilio de Trento) parece, que es mayor la necesidad para estos pobres Indios, que pasan su enfermedad en una gruta obscura, sin medios que los curen, y tan solos, que sólo tienen el consuelo que Dios da a los suyos".[60]

En resumen, la batalla no era tanto por el control clerical generalizado sobre la vida cuanto para ganar la mano mayor en la *interpretación* de la vida, envolviendo la muerte en un marco cristiano robusto. Consecuentemente, las crónicas están repletas de historias que, en su desarrollo básico, tratan de las maneras en que la muerte de los indios era en sí misma la batalla final entre Dios y el diablo y acerca de la manera en que la presencia de los misioneros, y la fe de los indios, permitía la salvación de las almas de todos los creyentes.

Había en todo ello una especie de fantasía mesiánica entre los miembros del clero, quienes en ocasiones parecían creer que el contacto entre ellos y los indios era precisamente lo que determinaba el pasaje a la salvación, ya fuese de la muerte o el infierno. Un buen número de los primeros frailes eran considerados como santos incluso en vida y, a su muerte, su hábito se cortaba en trozos y se distribuía; y, en ocasiones, incluso les cortaban los dedos para mantenerlos como reliquias sagradas en escapularios. Por ejemplo, en la ciudad de Valladolid (hoy Morelia, Michoacán), regularmente se solicitaba las reliquias del agustino fray Juan Bautista para los partos: "[…] estando una mujer de parto, envía luego al Convento a pedir cualquiera de estas Reliquias, y en poniéndoselas, salen del peligro, milagrosamente".[61] Un buen número de frailes creía que los indios que morían por la peste eran aquellos que habían contado con la oportunidad del bautismo y la salvación.

La fantasía de encauzar la voluntad de Dios, de separar a los redimidos de los condenados a través del contacto directo, sobreviviría hasta el siglo XVII. Así, Agustín de Vetancourt narra la historia de una monja criolla, Leonora de la Ascensión, en cuyo convento, San Juan de la Penitencia, fueron encontrados unos huesos antiguos. Leonora rogó a sus hermanas que dijeran un responso por las almas de los huesos, pero las monjas se mostraban renuentes a hacerlo: según ellas, los huesos eran muy antiguos y podrían haber pertenecido a paganos. Leonora repuso que Dios diría si eran paganos o cristianos: "[…] y al punto de entonar el responso puesta con el hisopo a competente distancia dijo: Huesos que sois de Cristianos llegad a recibir agua bendita para alivio de vuestras penas, y al punto como si fueran vivos, y oyesen la voz de Dios volaron a sus pies los unos, y se quedaron en el rincón los otros […]".[62] Independientemente de las dimensiones psicológicas de esas fantasías mesiánicas, la ilusión de blandir el poder para distinguir a los redimidos de los condenados era necesaria, en cierto grado, para mantener el sentido de misión, esperanza y justicia ante acontecimientos de tan enormes proporciones que aun los formidables y heroicos monjes de la primera época

misionera constituyeron factores minúsculos.

Antes se hizo notar que Jerónimo de Mendieta argumentaba en contra de la idea de que la mortandad de los indios era un castigo divino por sus pecados. Vale la pena regresar a ese argumento momentáneamente. Si, escribía Mendieta, la mortandad fuese simplemente un castigo por la idolatría de los indios, Dios los hubiese exterminado a todos juntos con fuego del cielo (como lo hizo en Sodoma y Gomorra); en lugar de ello, decía Mendieta, Dios se había llevado a los indios en etapas, dándoles tiempo para el bautismo y la muerte en estado de gracia.

La creencia de que la conversión, la muerte y la salvación estaban íntimamente vinculadas era de capital importancia para el fervor misionero y, en algunos casos, se creía que ello se ponía de manifiesto incluso en la salvación física de los conversos, en especial en el caso de los niños. Tómese, por ejemplo, al fraile García de Salvatierra, a quien los franciscanos consideraban como santo: "En una peste de niños, a cuantos tocaba los dejaba sanos, y a los que no tocó murieron."[63] En ocasiones, la inocencia de los niños se utilizaba incluso como escudo protector en contra de las plagas: en lugar de que Dios se llevara al cielo las almas de los adultos recién bautizados, se le podía persuadir, mediante la presencia de niños católicos, de que no los matara. De esa manera, por ejemplo, en una plaga de 1591 en la región de la Mixteca, en Oaxaca:

> […] mandó el padre vicario deste pueblo Fray Martín de Zárate predicador general de México que se hiciese una procesión de niños que fuesen disciplinán-dose hasta la ermita de San Sebastián y San Roche, y luego el Lunes siguiente se hizo una procesión muy devota. Y una más de setecientos niños y niñas azotándose, y los más con unos Cristos en las manos, siguiendo a una imagen grande del Santo Crucifijo que guiaba la procesión. Al fin de ella llevaban los chiquitos al niño Jesús en unas andas muy bien aderezadas, invocando los niños inocentes al niño Dios: y cantaba la capilla lo que en otras procesiones se usa, diciendo a Dios. No somos dignos (Señor) de ser oídos, sino de ser castigados por nuestras culpas. Oyendo esto, y representándose que iba dicho en persona de aquellos inocentes niños, cualquiera corazón duro que no supiera qué cosa era devoción, la tuviera entonces. Iban los padres y madres de los niños siguiéndolos y llorando, unos por los hijuelos que se les habían muerto, y otros por los vivos que [veían] azotarse.
>
> Fue nuestro Señor servido de apiadarse de los niños oyendo sus peticiones, porque el día siguiente murieron menos, y hoy menos que ayer, y se va mitigando la peste en este pueblo.[64]

La cualidad dramática y gestual de esos actos es muy obvia en las crónicas sacerdotales y ello contrasta con las grandes pretensiones administrativas del clero durante la misma época en España, donde había una vigilancia más estrecha de las costumbres cotidianas. Así, se dice que un indio que falleció mientras esperaba en vano sus últimos ritos fue resucitado a través de las oraciones por el fraile dominico Domingo de la Asunción. El indio resucitado narró a sus hermanos los peligros del infierno después de la muerte y les contó que el dominico lo rescató de las garras del diablo. Después, Domingo de la Asunción le administró la confesión y el indio se postró y tornó a morir.[65]

Quizás un ejemplo final pueda zanjar la cuestión. La historia tuvo lugar en las provincias dominicas de Chiapa y Guatemala, donde un indio fue en busca del fraile Cristóbal Pardavé, urgiéndole que se trasladara al lejano poblado de Choluinique, donde dos facciones armadas estaban dispuestas a matarse una a otra. Sintiéndose muy coaccionado, el religioso partió inmediatamente para el poblado y, cuando llegó a Choluinique, no encontró facción alguna ni nadie que conociera al indio que lo había buscado; en lugar de ello, encontró a una mujer que había dado a luz unas horas antes y cuyo hijo estaba a punto de morir. El sacerdote corrió a su

lado y bautizó al niño justo antes de su muerte:

> En oyendo esto el padre habiendo ya sabido que no lo enviaron llamar, ni el indio que fue al convento parecía, ni por sí ni por sus señas, entendió que las guerras que el mensajero dijo debían de ser entre los ángeles bueno y malo de la criatura, que el uno pretendía que se bautizase para que fuese al cielo, y el otro que no recibiese agua del bautismo para que no viese a Dios. Y éste era el gran daño que el Indio o ángel (que era lo más cierto) dijo que se seguiría si el padre no iba presto.[66]

Vale la pena ponderar más la importancia de estas historias, que saturan tantas narraciones de los misioneros, ya que, aunque los frailes afirmaban que sus esfuerzos por administrar la muerte a los indígenas eran clave para la evangelización, es al menos igualmente cierto decir que esas historias eran clave para sostener el sentido de misión de los propios sacerdotes. Así, la autoformación de los misioneros puede considerarse como una contrapartida de la de los conquistadores, pero, mientras que estos últimos servían como instrumento del castigo divino, los primeros sostenían la esperanza de la salvación. Entre unos y otros, los atributos de la soberanía estaban completos: establecimiento de la ley, imposición del castigo y ofrecimiento de redención.

No obstante, el nexo entre el mesianismo evangélico y la conversión indígena real es menos claro. Como se ha visto, dada la cantidad de sacerdotes, la capacidad de éstos para atender a su rebaño fue más bien ineficaz a lo largo de la mayor parte del siglo XVI. En 1570, incluso en el valle de México, el área que concentraba al mayor número de misioneros, había un promedio de sólo un misionero por cada 1 125 familias indias, y eso fue después de las mortales epidemias de los decenios de 1540 y 1560.[67] Por otra parte, las formas exteriores de la conversión cristiana eran una respuesta indígena al poder militar español, al menos en la misma medida en que lo eran a la actividad misionera

En Yucatán, por ejemplo, la obra de administración de la vida cristiana fue hecha sobre todo por los propios mayas (en especial por los llamados *maestros cantores*), no por los franciscanos; después de todo, había únicamente cuatro de ellos cuando comenzó la evangelización en 1545 y solamente 38 en 1580.[68] La rápida y extensa tasa de conversión no se puede atribuir únicamente al trabajo de esos frailes, sin importar el celo que hubiesen podido mostrar. Nancy Farris arguye que la adopción inicial del dios cristiano por los mayas fue un efecto relativamente directo del propio poder de los españoles: “El éxito militar de los españoles podía verse como una señal de favor divino y, para los mayas panteístas, habría sido precipitado, quizás imposible, negar la posibilidad de que el dios español fuese una fuerza que se debiera tomar en consideración.”[69] Farris hace notar que incluso los poblados mayas que no estaban bajo el dominio de los españoles invitaban a los sacerdotes a dar sus bendiciones a la comunidad y mantenían cruces cristianas.

Por lo demás, el cristianismo dejó ampliamente intactas las creencias y prácticas que las familias mayas consideraban como sagradas —los rituales relativos al nacimiento, la enfermedad y la muerte, así como los rituales agrícolas—: “Las creencias y prácticas supersticiosas, confinadas al individuo y su parentela y a la milpa en la selva y el hogar, eran particular-mente difíciles de detectar”.[70] En resumen, en los primeros años de la conquista, la afiliación formal al cristianismo parecía cosa relativamente sencilla y sin mayores costos y los poblados indígenas adoptaban con entusiasmo algunos signos exteriores de esa fe porque

querían demostrar su adhesión a los españoles, deseaban adquirir el poder español a través de la imitación o habían sido tocados por la fe.

En consecuencia, parecía haber una maravillosa correspondencia entre la infatigable energía de un puñado de sacerdotes y la conversión de millones de indios. En efecto, la exhibición pública de adhesión a la fe era abrumadora, incluso para los propios frailes; por ejemplo: el fraile agustino Matías de Escobar informa respecto a Michoacán:

> En el recibimiento que hacen cuando viene de la Matriz el Santo Óleo, son nuestros indios singulares, porque avisados de los correos, disponen una triunfal entrada con arcos, repiques y chirimías (así lo he visto recibir en la Doctrina de nuestro convento de Charo) sale todo el pueblo, con luces, sahumerios y ramos, y el ministro con sobrepelliz y estola, quien lo reciben fuera del pueblo, y así en sus manos entra en procesión con los estandartes de todas las cofradías hasta la Iglesia, y quizá por esta devoción, jamás les falta el óleo […], sino que siempre están con las lámparas de la fe encendidas, esperando al esposo.[71]

Tal vez haya sido natural el hecho de que al principio los frailes se sintiesen tan sobrecogidos por su propio éxito y por el poder del Verbo.

Por otra parte, frecuentemente se mostraban perplejos y aun profundamente perturbados ante las dificultades que la Providencia les ponía enfrente; Pérez de Ribas, por ejemplo, narra la turbadora historia del gran aliado de los jesuitas en Sinaloa, el cacique Sisiborati, quien murió accidentalmente antes de recibir el bautismo:

> No faltaban entre nosotros aquellos que, en nuestra hora de dolor, creyeron que por ventura Dios nuestro Padre admitió las diligencias y deseos de este noble hombre por él y por su pueblo y lo aceptó como bautizado en "bautismo *flaminis*". Esto, en términos teológicos, es esa diligencia que uno puede hacer para asegurar el sacramento del santo bautismo, aun cuando, en realidad, no se debería llevar a cabo. Nos sentimos reconfortados por el pensamiento de que, a su manera, él haya podido haberse salvado.[72]

En consecuencia, el jesuita experimentó la desconcertante frustración de no comprender los designios de Dios en el Nuevo Mundo e hizo lo imposible por tratar de derivar consecuencias morales positivas de una realidad sobre la que tenía tan poco poder. La combinación de la euforia de los sacerdotes por sus poderes de salvación y su ansiedad e incomprensión ante los designios de Dios en medio de la completa destrucción de las Indias revela las cualidades fundadoras del Estado colonial: su firme confianza en la capacidad para sembrar la devastación absoluta y sus limitados medios para administrar a una población subyugada.

Conclusión

Los poderes sobre la muerte fueron exagerados en América en comparación con Europa. En su relato de la destrucción de La Española, Las Casas describió la disparidad entre las armas españolas y las nativas: "[…] todas sus guerras son poco más que acá juegos de cañas e aun de niños".[73] La impiedad de los nativos provocó que la disparidad fuese devastadora, puesto que los convirtió en presa fácil de unos soldados empeñados en la posesión. Dado que los nativos parecían ser innumerables, la posesión abarcó el herradero y la destrucción insensatos.

Además de la carnicería y tortura deliberadas, también hubo el vínculo español con la pestilencia y el castigo divino, igualmente trascendental e involuntario —aunque

aparentemente sancionado por la divinidad—. La medicina europea se encontraba en pañales frente a las epidemias americanas y, al mismo tiempo, la reorganización de la economía se salió de control, produciendo hambrunas y matando indios por el trabajo excesivo, a pesar de los mejores esfuerzos de la Corona y el clero. Como resultado de todo ello, los actos de posesión fueron insensatos, violentos y crueles, por razones tanto psicológicas como prácticas.

En medio de todo ello, la dedicación de los sacerdotes a enmarcar la colonización en un discurso de salvación llevó a un intento peculiarmente histriónico por obtener al menos cierto grado de dominio retórico sobre la muerte de los indios. Así, a pesar de la fundación de hospitales e iglesias, la administración clerical de la muerte en México tuvo un sentido muy diferente de la de su contrapartida española. Mientras que, en la España del siglo XVI, los poderes institucionales de la Iglesia estaban centrados en dar forma a las prácticas religiosas de una nación cristiana purificada, en México, el clero estaba preocupado por proporcionar un argumento cristiano viable que pudiese ofrecer un programa de acción en medio de los horrorosos acontecimientos del siglo. En los primeros decenios, la supervivencia última de los indios estaba muy en duda y el fervor misionero de los clérigos extendió la caridad cristiana para dar un sentido mínimo de seguridad a los indios cristianizados y darse a sí mismos un sentido de misión.

Todo ello ocurrió bajo los auspicios de la Corona, porque el holocausto del siglo XVI no estaba orientado deliberadamente al exterminio físico de *todos* los indios, aun cuando en ocasiones ese haya sido el resultado. Los poderes españoles para matar permitieron una transfiguración radical de valor, y de valores en todos los planos de la sociedad indígena. Por lo demás, el arte de gobernar español se desarrolló en gran medida como un esfuerzo por frenar la destrucción de las Indias, como un esfuerzo por avanzar más allá del momento de depredación animal y pasar a la esfera de la vida política. El Estado colonial se construyó sobre la devastación que se había desencadenado sobre América.

[1] Pedro Cieza de León, *Descubrimiento y conquista del Perú*, ed. de Carmelo Sáenz de Santa María, Dastin, Madrid, 2001, p. 176.

[2] Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en *Tratados*, vol. 1, pról. de Lewis Hanke y Manuel Jiménez Fernández, transcrip. de Juan Pérez de Tudela Bueso y trad. de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, FCE, México, 1997, p. 31.

[3] *Idem.*

[4] Stuart Stirling, *The Last Conquistador: Mansio Serra de Leguizamón and the Conquest of the Incas*, Sutton, Stroud, Gloucestershire, 1999, p. 107.

[5] Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias…*, *op. cit.*

[6] Francisco López de Gómara, *La conquista de México*, Historia 16, Madrid, 1986.

[7] William B. Taylor y Franklin Pease (coords.), *Violence, Resistance, and Survival in the Americas: Native Americans and the Legacy of Conquest*, Smithsonian Institute Press, Washington, D. C., 1994.

[8] La cifra más alta se asocia por lo general con las obras de la escuela de Berkeley, cuya precursora es la de Woodrow Borah y Sherburne Friend Cook, *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, 3 vols., trad. de Clementina Zamora, Siglo XXI, México, 1977–1980; por otra parte, la cifra más baja fue defendida por Ángel Rosenblat, *La población de América en 1492: viejos y nuevos cálculos*, El Colegio de México, México, 1967. El ataque más condenatorio de los llamados contadores a la alta y de la posibilidad misma de hacer un cálculo razonado de la población existente antes de la conquista es el que hace David Henige, *Numbers from Nowhere: The American Indian Contact Population Debate*, The University of Oklahoma Press, Norman, 1988.

[9] Los brotes de las epidemias más mortales ocurrieron en 1520, 1531, 1545, 1564, 1576, 1588 y 1595.

[10] Jordi Nadal, *La población española (siglos XVI a XX)*, edición revisada y aumentada, Ariel, Barcelona, 1974, pp. 18 y 28-35.

[11] Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias…*, *op. cit.*, p. 19.

[12] *Idem.*

[13] Georges Bataille, *The Accursed Share: An Essay on General Economy*, vol. 1, *Consumption* [1967], trad. de Robert Hurley, Zone Books, Nueva York, 1991, p. 33.

[14] Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales o Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella*, UNAM, México, 1971, pp. 30-31.

[15] René Acuña, ed., *Relaciones geográficas del siglo XVI: México*, vols. 1-3, UNAM, México, 1985-1987 y 1998.

[16] Véase *Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs*, trad. del náhuatl, introd. y comentarios de John Bierhorst, The Stanford University Press, Stanford, 1985. Respecto a los análisis de la resistencia milenarista, véase Serge Gruzinski, *Man-Gods of the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, The Stanford University Press, Stanford, 1989.

[17] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* [1579], vol. II, Ángel María Garibay, ed., Conaculta, México, 1995, p. 128.

[18] Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México por las vidas de sus varones insignes de la Orden de Predicadores*, Pedro Madrigal, Madrid, 1596, p. 640.

[19] *Escudo de armas de México, escrito por el presbítero Cayetano de Cabrera y Quintero para conmemorar el final de la funesta epidemia de matlazáhuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738*, edición facsimilar, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1981, citado en Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos: familia y mentalidades en una parroquia urbana, Santa Catarina de México, 1568-1820*, El Colegio de México, México, 1992, p. 280.

[20] Andrés Pérez de Ribas, *Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de Nuestra Santa Fe [1645]*, vol. 1, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985, p. 100.

[21] Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1993, pp. 125-127.

[22] Remesal, Fr. Antonio de (O. P.) (1570-*ca*. 1627), *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1964, p. 162.

[23] Alonso de la Rea, *Crónica de la orden de N. Seráfico P. S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, ed. y est. introd. de Patricia Escandón, El Colegio de Michoacán, Zamora, 1996, cap. 13, p. 89.

[24] *Ibid*., cap. 34, p. 131.

[25] *Idem.*

[26] Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México…*, *op. cit.*, p. 143.

[27] *Ibid*., p. 638.

[28] John Leddy Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. de Josefina Vázquez de Knauth, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1972, 22, pp. 134-135 (Serie Historia Novohispana).

[29] En Rachel Fulton, "Mimetic Devotion, Marian Exegesis, and the Historical Sense of the Song of Songs", *Viator* 27, 1996, la autora analiza el origen y desarrollo de esa técnica de interpretación. Motolinía establece el paralelismo entre Egipto y México de la siguiente manera: "Podemos asimesmo con buena conveniencia y aplicación decir que aquestos doce hijos del verdadero israelita San Francisco vinieron a esta tierra como a otro Egipto, no con hambre de pan, sino de ánimas, do hay abundancia; no tampoco para de ella sacar y llevar vituallas o mantenimientos, más a traerles alimentos de fe e doctrina evangélica y sacramentos de Cristo, universal señor, para que todos los que en él creyeren e lo recibieren, tengan vida eterna en su santo nombre", Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales…*, *op. cit.*, pp. 20-21.

[30] Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales…*, *op. cit.*, p. 27.

[31] *Ibid*., p. 30.

[32] *Ibid*., p. 29.

[33] Véase el análisis en John Leddy Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo…*, *op. cit.*, pp. 147-155.

[34] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de Nueva España*, vol. 1, introd., pal. y notas de Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Conaculta, México, 2002, pp. 62-63.

[35] *Códice Mendieta. Documentos Franciscanos, siglos XVI-XVII*, edición facsimilar, Edmundo Acuña Levy, México, 1971, cap. LXIII, pp. 35-36.

[36] Mendieta descartaba por completo la noción simple de contagio y, para demostrar su argumento, citaba el caso de la pestilencia en el valle de Toluca: "donde hay indios de cuatro lenguas y todos revueltos unos entre otros, dió pestilencia en los de un lenguaje, y no en los otros, y prosiguiendo en lo que había comenzado a dar, dejaba enmedio las casas de los de otra nación o lengua, y saltaba a dar lejos en los de la nación en quien al principio había dado", *Códice Mendieta…*, *op. cit.*, cap. LXIV, p. 93.

[37] "Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta al padre comisario general fray Francisco de Bustamante, Toluca, 1° de enero de 1562", *ibid*., p. 3.

[38] *Itinerario a Indias (1673-1678). Itinerario de Fray Isidro de la Asunción, visitador de la orden de carmelitas descalzos en la Nueva España*, Condumex, México, 1992, pp. 89 y 92.

[39] Michel Foucault, "Governmentality", en James D. Faubion (ed.), *The Essential Works of Foucault, 1954-1984*, vol. 3, *Power*, The Free Press, Nueva York, 2000, p. 205.

[40] José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Porrúa, México, 1963, p. 152.

[41] *Ibid*., p. 156.

[42] *Ibid*., pp. 177-178 (f. 237v).

[43] *Ibid*., p. 6r.

[44] Alfonso de Zorita, *Segunda parte de la relación de Nueua España*, en *Zorita: edición crítica* [*ca*. 1560], Wiebke Ahrndt, ed., INAH, México, 2001, p. 273.

[45] Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias…*, *op. cit.*, p. 69.

[46] *Ibid*., p. 87.

[47] Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1964, pp. 389-390.

[48] *Idem.*

[49] Alfonso de Zorita, *Segunda parte de la relación de Nueua España…*, *op. cit.*, p. 270.

[50] Acerca de la popularidad del juego de apuestas entre los conquistadores en el Perú, véase James Lockhart, *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*, trad. de Mariana Mould de Pease, FCE, México, 1982, pp. 183-184. La obra de Javier Villa Flores, *Defending God's Honor: Blasphemy and the Social Construction of Reverence in New Spain, 1520-1700*, tesis de doctorado, Department of History, University of California, San Diego, 2001, constituye un análisis apasionante de las implicaciones religiosas y políticas del juego en la Nueva España.

[51] Alfonso de Zorita, *Segunda parte de la relación de Nueua España…*, *op. cit.*, p. 270.

[52] Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias…*, *op. cit.*, p. 107.

[53] Véase, por ejemplo, AGN, Hospital de Jesús, vol. 9, ff. 27-28.

[54] "Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta al padre comisario general fray Francisco de Bustamante, Toluca, 1° de enero de 1562", en *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594. Nueva Colección de documentos para la historia de México*, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941, pp. 5-6.

[55] Josefina Muriel, *Hospitales de la Nueva España*, vol. 1: *Fundaciones del siglo XVI* [1956], UNAM, México, 1990, p. 38

[56] *Ibid*., pp. 59-64.

[57] *Ibid*., p. 112.

[58] Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* [1933], trad. de Ángel María Garibay, FCE, México, 1986, p. 159.

[59] *Ibid*., p. 3.

[60] *Crónica de la orden de NSP Augustín en las provincias de la Nueva España, en cuatro edades desde el año de*

1533 hasta el de 1592, México, 1924, cap. XXIX, p. 155.

[61] Juan González de la Puente, *Primera parte de la crónica augustiniana de Mechoacan en que se tratan, y escriben las vidas de nueve varones apostólicos, augustinianos*, Tipografía de R. C. Miranda, Cuernavaca, 1907, cap. XXI, pp.196-197.

[62] *Teatro mexicano: descripción breve de los sucesos ejemplares históricos y religiosos del Nuevo mundo de las Indias. Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano de los varones más señalados, que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida, ilustraron la provincia del Santo Evangelio de México*, 1ª edición facsimilar, Porrúa, México, 1971, p. 31.

[63] Pedro Oroz, Jerónimo de Mendieta y Francisco Suárez, *Relación de la descripción de la provincia del Santo Evangelio que en las Indias Occidentales que llaman Nueva España. Hecha el año de 1585*, Imprenta Mexicana de Juan Aguilar Reyes, México, 1947, p. 25.

[64] Agustín Dávila Padilla, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México…, op. cit.*, cap. XXXIII, pp. 122-123.

[65] Juan Bautista Méndez, *Crónica de la provincia de Santiago de México de la orden de Predicadores, 1521-1564*, Porrúa, México, 1993, cap. VIII, p. 103.

[66] Antonio de Remesal, *Historia general de las Indias Occidentales…, op. cit.*, Libro VI, cap. XI, pp. 437-438.

[67] Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, The Stanford University Press, Stanford, 1964, p. 112.

[68] Nancy Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, The Princeton University Press, Princeton, 1984, p. 93.

[69] *Ibid*., p. 287.

[70] *Ibid*., p. 289.

[71] Matías de Escobar, *Americana thebaida, vitas partum de los religiosos hermitaños de NP San Agustín de la Provincia de S Nicolás Tolentino de Mechoacan*, Imprenta Victoria, México, 1924, cap. VII, p. 94.

[72] Andrés Pérez de Ribas, *Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de Nuestra Santa Fe [1645]*, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985, p. 144.

[73] Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias…, op. cit.*, p. 25.

II. EL PURGATORIO Y LOS ANTEPASADOS EN EL ESTADO APOCALÍPTICO TEMPRANO

INTRODUCCIÓN

SI BIEN es cierto que el conquistador y el misionero fueron las comadronas del Estado colonial, también lo es que la función de cada uno de ellos en el parto fue antitética. La violencia del conquistador tuvo un efecto bestializante: la brutalidad estableció las condiciones para la implantación del nuevo Estado. Las tradiciones de las ovejas ya no tenían valor alguno, a menos que complacieran al lobo; las cualidades que las ovejas habían mantenido siempre ocultas con delicada discreción habían sido puestas al descubierto salvajemente (el sabroso alimento de su carne, la facilidad de transporte de la lana que crecía en su lomo); y las ovejas debían respetar los valores del lobo; de lo contrario, serían descuartizadas, para colmo, delante de la familia y los amigos. Mejor conducirse como corderos.

En efecto, no era concebible régimen nuevo alguno sin una buena cantidad de violencia, sin reducir a la gente a su animalidad, puesto que, de lo contrario, los nativos se ocuparían de sus propios asuntos y rehusarían convertirse en chuletas de cordero o quedarse quietos mientras los trasquilaban o incluso mantener un respetuoso silencio cuando los lobos gruñían. Por otra parte, ninguna ley nueva podía prolongar voluntariamente el estado de animalidad que los conquistadores habían impuesto, dado que la vida política exige refrenar a los lobos y administrar su vida al igual que la de los corderos. Al tratar a los indios como corderos y convertirse en lobos, los conquistadores se pusieron a sí mismos *fuera* de la ley: mataron sin tribunales, tomaron sin justa retribución, despojaron a vírgenes y violaron a las mujeres de otros y fueron padres de hijos que nunca conocieron siquiera. Consecuentemente, dado que ya no era posible recuperar los antiguos valores de los indios, se hicieron esfuerzos concertados para meter a conquistadores e indios por igual en el orden legal; y ahí fue donde intervinieron los sacerdotes.

A pesar de la revulsión y vergüenza que muchos sacerdotes sintieron ante la violencia de los conquistadores, su obra se basó en la conquista, así como la conquista se basó, a su vez, en la extensión del reino de Dios y el del rey en las nuevas tierras. Aun los grandes defensores de los indios, como los frailes Bernardino de Sahagún y Jerónimo de Mendieta, consideraban a Cortés como un nuevo Moisés, mientras que ellos, por su parte, descendían espiritualmente de Aarón. Los conquistadores fueron el relámpago que engendró la ley, pero fueron los pastores quienes acostumbraron a los lobos y las ovejas a vivir en una comunidad política. En resumen, el conquistador estableció las condiciones para un nuevo régimen, para un nuevo sistema de valores, pero los sacerdotes introdujeron a conquistador y conquistado en una sociedad común propiamente humana.

Desde el punto de vista de la historia de la muerte, la transición del estado animal al político se puede rastrear pasando de la exploración del aniquilamiento a la investigación de la administración de los moribundos. En este capítulo se da comienzo a la investigación de la historia temprana de la administración de la muerte en la Nueva España y la atención se

centra, en particular, en la implantación de la creencia en el purgatorio y su nexo inicialmente laxo con los rituales nativos del culto de los antepasados. El purgatorio fue un elemento clave de una visión del mundo que contrastaba tanto con la orientación mundana de las religiones chamanísticas de los indígenas como con la exaltada sensibilidad apocalíptica de los primeros frailes. La implantación de la doctrina del purgatorio fue un factor principal y síntoma revelador del pasaje de la destrucción física desenfrenada a la administración de la muerte y, de ahí, al aprovechamiento y administración de las comunidades indígenas.

Después de una introducción inicial a la idea del purgatorio tal y como se entendía en el siglo XVI, se explora el nexo entre el culto nativo de los antepasados —como adquirió forma en la celebración del Día de Todos los Santos y el Día de Ánimas (o Difuntos)— y la idea del purgatorio. Se sugiere que los "días de muertos" fueron implantados inicialmente con cierta autonomía con respecto a la idea del purgatorio. A partir de ahí, se hace el análisis de las razones de la ambivalencia de los primeros misioneros con respecto a lo adecuado del purgatorio como tema destacado de sus esfuerzos de evangelización. En la conclusión, finalmente, se establecen algunas de las razones de que el purgatorio empezara a cobrar importancia en las estrategias de evangelización a medida que el Estado colonial se consolidaba.

EL PURGATORIO EN LA VÍSPERA DE LA CONQUISTA DEL NUEVO MUNDO

La relación entre los muertos y los vivos es clave para la dominación social y para la reproducción de cualquier sociedad. Los vivos heredan de los muertos y la trascendencia de la comunidad y la familia se resuelve en las cosas que pasan de una generación a otra, cosas que se consideran demasiado sagradas como para separarse de ellas, cosas que se consideran como posesiones inalienables.[1] El sentido de la deuda con los antepasados puede considerarse como algo que confirma los cultos religiosos; además, la orientación práctica del individuo se basa en las ideas concernientes a la muerte; así, una existencialista del siglo XX podía vivir su vida como un conjunto de decisiones porque se había convencido a sí misma de que era libre de quitarse la vida y de que ya no tenía que rendir cuentas después de la muerte. Los católicos del siglo XVI, por el contrario, creían en la inmortalidad del alma y en que el cuerpo tenía el alma prestada. A su muerte, sus almas saldrían volando de sus cuerpos para ser juzgadas. Si morían fuera de la fe, si ignoraban los límites de la devoción, sus almas serían condenadas por toda la eternidad; no obstante, si reconocían a Dios en su vida, pero, por debilidad, dejaban deudas sin saldar, tendrían que pagarlas en el purgatorio, de manera que, una vez purificada el alma, liberada de todo pecado por el fuego del purgatorio, pudiese entrar triunfalmente al cielo.

Al alba de la era cristiana, los muertos eran enterrados extramuros, por razones de higiene. En una frase que eventualmente otros acabarían torciendo y debatiendo mucho, san Agustín afirmaba que la disposición del cadáver y el ritual funerario que lo acompañaba carecían de un verdadero significado religioso. Un comentarista de la época barroca española parafraseó así al gran padre de la iglesia: "La pompa del entierro; el grande acompañamiento; la sumptuosidad de las exequias; mas es para consuelo de los vivos que para socorro, y favor de los difuntos […]."[2] Y después procedió a poner patas arriba el desdén de san Agustín por el

ritual funerario. A partir del gran cambio radical de la sensibilidad cristiana que siguió al primer milenio, se consideraba que el cuidado de los muertos era vital, no sólo para los vivos, sino especialmente para las almas de los propios muertos, transformación que está íntimamente vinculada con la adopción de la doctrina del purgatorio.

La creencia en el purgatorio trajo consigo un despliegue de costumbres funerarias, comenzando por el Día de Ánimas (o Difuntos). La festividad fue inventada por san Odilo, abad del monasterio de Cluny, en París, en algún momento entre los años de 1024 y 1033, y floreció junto con un intrincado conjunto de oraciones, misas y actos de contrición que en conjunto constituyeron los llamados sufragios que la Iglesia, en cuanto cuerpo místico, profería por el beneficio de sus pasados miembros, cuyas almas sufrían la sed, el dolor y la contrición arrancada por el fuego del purgatorio.[3] San Odilo eligió el 2 de noviembre para el día de los sufragios porque seguía inmediatamente al Día de Todos los Santos, festividad que, a su vez, había sido introducida en el año 615 como fiesta de Todos los Santos Mártires, que se celebraba el 13 de mayo y que Gregorio IV cambió al 1° de noviembre en el año 844 con el nombre de Día de Todos los Santos. Debido a que los santos, particularmente la Virgen María, eran representantes de la humanidad ante la corte celestial, las dos festividades funcionarían juntas en favor de los fieles difuntos. El purgatorio y el Día de Ánimas (o Difuntos) fueron adoptados como doctrina oficial en el año de 1274.

Se consideraba que los sufragios benéficos para las almas del purgatorio eran de cuatro tipos: las misas, las oraciones, los ayunos y la caridad. Los ayunos incluían no únicamente la abstinencia de alimento sino también la sexual, así como restricciones sobre el duelo, el llanto y todo tipo de penitencia y mortificación que se infligiera uno mismo, como el flagelarse o arrodillarse durante largo tiempo. La caridad incluía enterrar a los muertos, pagar las pompas y los honores fúnebres, encender velas o antorchas y preparar ofrendas de alimentos.

Para el pecador, la primera clave para conjurar el peligro de la condenación eterna y reducir el tiempo de sentencia en el purgatorio era tener una buena muerte. La muerte no debía ser tan repentina que atrapara desprevenida a su víctima, sin tiempo para arreglar sus asuntos en un testamento o pasar por los últimos ritos de la confesión y la extremaunción. Se creía que el proceso de la agonía implicaba a Dios y el diablo en una lucha o competencia final por el alma, razón por la que recibía ese nombre, “agonía”, término que evoca la imagen de un combate o duelo. Por esa razón, la buena muerte requería compañía, idealmente la de un sacerdote que pudiera repeler a los demonios, escuchar los últimos y sinceros arrepentimientos de la persona moribunda y preparar su alma para que fuese juzgada. Asimismo, era deseable la compañía de la familia y los deudos del agonizante. Durante los momentos finales de la agonía, se suponía que los vecinos debían orar por el alma del moribundo y, en el momento de la muerte, se debía enviar aviso a la parroquia, donde las campanas llamaban a la comunidad a orar por el alma que partía.

En el testamento se tomaban provisiones por el alma del difunto, al igual que lo hacían sus deudos y su ejecutor o ejecutores testamentarios, para que se llevaran a cabo los ritos funerarios, las misas y otros sufragios benéficos. También se llevaban a cabo otros sufragios *post mortem*, idealmente a lo largo de la vida de los herederos, pero especialmente durante el primer año después del fallecimiento; dos aspectos de ello eran el luto que debían llevar y las privaciones a que se esperaba se sometiesen durante largos periodos de duelo, pero los

sufragios también incluían el encen-dido de velas, las oraciones, el ayuno y la dedicación de misas por el difunto en cierto número de ocasiones convencionales: en los aniversarios de la muerte y en el Día de Ánimas (o Difuntos), por supuesto, pero, en el siglo XVI, había también muchas otras ocasiones propicias, entre ellas, por ejemplo, las llamadas misas de san Gregorio o treintanarios, un conjunto de treinta misas dedicadas al difunto durante las treinta principales fiestas religiosas del primer año después de su muerte; las misas de san Amador y las misas del conde, que se decían con oraciones especiales, formas fijas de cantos y un número especial de velas, todo calculado para conjurar la condenación al infierno; y muchos, muchos otros tipos de misas, celebradas en los días de los santos intercesores o con invocaciones particulares.[4] Después del Concilio de Trento, cierto número de esas prácticas fueron clasificadas como supersticiones y se les prohibió en los testamentos, pero siguieron teniendo devotos entre el pueblo, que se sentían libres de perseverar en su deseo de torcer los designios de la Providencia mediante la manipulación mágica de los números de velas o las oraciones, de los colores o las invocaciones.

Fernando Martínez Gil resume los efectos del Concilio de Trento en la administración clerical de la muerte de la siguiente manera: "[… la Iglesia] se mostró firme en la erradicación de las supersticiones, pero admitió la pompa y el fasto ceremonial, e incluso se valió de ellos con fines propagandísticos y sociales: los de crear una pedagogía religiosa efectiva y de perpetuar el orden jerárquico".[5]

Entre las formas de corrupción o superstición que atacó el Concilio de Trento, encontramos no sólo la preocupación por erradicar la manipulación de las fórmulas mágicas de las oraciones o misas por el muerto sino también un intento por prohibir las negociaciones directas entre los vivos y las almas del purgatorio. De acuerdo con el Concilio de Trento, los reformistas condenaron no sólo la avaricia sacerdotal por las limosnas para el muerto sino también las prácticas populares, como dejar alimentos en el cementerio para que las almas comieran por la noche (aun cuando las ofrendas de comida para los pobres eran meritorias). Por ejemplo: en su obra de 1615, donde explicaba las prácticas, creencias y políticas eclesiásticas destinadas a la muerte y los muertos, el clérigo Martín Carrillo recordaba a sus lectores que las ofrendas de comida para las almas iban en contra de la doctrina de la Iglesia y ofrecía una muy interesante explicación de las falsas ideas populares en la materia:

> En el conc. Brach. II, cap. 69 tempore Martini PP y refiere en el Decreto: está prohibido el llevar a las sepulturas de los Difuntos pan y vino y otros mantenimientos […]. Para lo qual se ha de advertir, que antiguamente, sobre las sepulturas de los difuntos, en los cimenterios o cãpos donde los enterravan, poniã altares los sacerdotes, y alli comulgaban a los fieles, en rever~ecia, y honra de los Difuntos. Ya mas desto dexavan sobre las sepulturas, diversidad de viandas, y cosas de comer, creyendo que los Difuntos comían, o que las Almas andavan siempre cerca de las sepulturas: y de noche los demonios tomavan aquellas co-midas, y las desperdiciavan, para engañar mejor al pueblo en semejante supersticion y vanidad […].[6]

Fray Martín creía que esa costumbre había sido originada por Tobías, en el Antiguo Testamento, y escribía:

> De aquí ha salido aquella costumbre tan antigua, que en muchos pueblos se usa, que en las Missas de los Difuntos, y dias de las Animas, se ofrece pan y vino en abundancia, para los ministros y sacerdotes: y prohibe el santo, que no coman del los pecadores, y malos, por parecerle no rogaran a Dios con el cuidado que los buenos y virtuosos, ni seran sus oraciones tan acetas.[7]

Los cuatro tipos de sufragios por las almas del purgatorio se juntaban en el Día de Todos los Santos y en el Día de Ánimas (o Difuntos), si bien el *ayuno* se concentró principalmente en el Día de Todos los Santos, mientras que la *caridad* fue tema más generalizado del Día de Ánimas (o Difuntos), cuando se llevaban a la iglesia las ofrendas de comida, para que el cura las distribuyera entre la comunidad, o directamente a los hospitales y otros establecimientos para los pobres. Las oraciones principales que se decían eran lo que en español se conocía y se conoce como los responsos, secuencias de Padre Nuestros y Ave Marías en beneficio de un alma en particular o, en general, en beneficio de todas ellas.

La adopción de la doctrina del purgatorio dio a la Iglesia un dominio desmesurado sobre la muerte y los muertos, puesto que los sufragios que beneficiaban a las almas que sufrían en el purgatorio —las misas y oraciones, las limosnas y la disciplina corporal— sólo podían ser eficaces si eran sancionados por la iglesia y, por lo tanto, administrados por los sacerdotes. Frecuentemente, los sufragios por los muertos incluían pagos; por lo tanto, la intercesión era una fuente de ingresos para la Iglesia, desde la compra de velas hasta los pagos por las misas y servicios funerarios, pasando por la procuración de indulgencias papales. Finalmente, el monopolio efectivo de la Iglesia sobre el alivio del sufrimiento de las almas se reflejó en su dominio sobre lo que se consideraba la buena muerte y sobre los cuerpos de los muertos.

Las iglesias acabaron siendo la última morada, el lugar de descanso donde se depositaba a los muertos de la comunidad y que literalmente alojaba al linaje entero de una comunidad, con sus santos y sus pecadores. Al mismo tiempo, en las calles de las poblaciones españolas había recordatorios nocturnos de las almas del purgatorio:

> Y asimismo, ademas de otros oficios, y Missas que todos los meses, y semanas mandan celebrar la Santa iglesia por las Benditas Animas, tienen establezido, y señalado un dia particular del año, que llaman el dia de la conmemoracion de los difuntos: para que en toda la Christiandad se ofrescan generales oraciones, y sacrificios por ellos, y todos los fieles se acuerden de cumplir con su obligación. A este alude tamben aquella tan antigua, y loable costumbre, que en todo el Christianismo se usa, de tocar todas las noches a las animas: y en muchas partes van por las calles con una campanilla, y a voz en grito, en tono devoto acordando esto mismo, para que ninguno se olvide, y todos se acuerden, y se empleen en tan santa ocupacion, y devocion como esta, de rogar a Dios por las benditas animas del Purgatorio.[8]

Los espacios públicos —la iglesia y la calle— estaban habitados por las almas de los muertos. La consagración de los altares eclesiásticos también estaba íntimamente vinculada a la administración de la muerte. Los altares podían ser ora fijos, ora móviles, pero siempre se construían en torno a un retablo de piedra labrada, que consagraba un obispo y al que se conoce como ara. La mayoría de las aras eran cajas esculpidas en cuyo hueco contenían reliquias santas;[9] así, la santa misa se apoyaba en los restos de los antepasados. En cuanto cuerpo místico, la Iglesia estaba encargada de hacer todo lo posible por las indefensas almas de sus fieles difuntos, de tal manera que pudieran pasar el menor tiempo posible en el terrible lugar al que eran condenadas a purgar los pecados que habían acumulado y de los que no se habían limpiado en vida, puesto que únicamente las que hubiesen sido purificadas podrían entrar al cielo. Los santos, a su vez, representados en imágenes, historias y reliquias, eran los pilares de la fe de la comunidad.

En la época de las invasiones europeas de América, la explicación de los beneficios del entierro en las iglesias ya había sido perfectamente asimilada y codificada. Se puede confirmar que esas ideas eran bien conocidas en la Nueva España mediante un texto de fray

Juan de Torquemada, quien explicaba las razones del entierro en las iglesias de una manera completa y ortodoxa:

> La razón es porque, estando enterrados en las iglesias y templos donde tenemos concurso y frecuencia, entrando por ellos ofrécense a los ojos los lugares donde los padres, los hijos, los parientes y los amigos están enterrados; los cuales viviendo fueron amados y estimados de nosotros y por la misma razón oramos a Dios por ellos, pagándoles por este modo en muerte el amor que nos tuvieron en vida, por ser cosa loable y santa orar por los difuntos, diciendo la Sagrada Escritura, en el segundo Libro de los Macabeos: santa y religiosa cosa es hacer oración por los difuntos, para que sean libres de los pecados, que quiere decir de las penas que padecen en el purgatorio, por los pecados que de todo punto no están satisfechos. Y no teniendo presentes estos sepulcros y lugares, tampoco nuestra memoria está tan viva; y pues esto nos mueve tanto es mucha más razón que estén sus cuerpos donde nos juntamos y congregamos a orar y rezar, que no donde jamás tenemos concurso ni llegamos […].[10]

Además de esas ventajas, había otra consideración de consecuencias: "Otra razón es muy santa y pía, la cual se considera de parte del santo o santos, en cuya memoria está edificada la tal iglesia y casa, el cual tenemos por continuo y particular intercesor delante de aquel Señor en cuyo servicio murió, y nosotros militamos y vivimos, por razón de haber hecho elección de su santa casa y templo, los que allí son enterrados".[11] Se sabía que las almas de las personas cuyos últimos deseos no habían sido respetados y que habían sido enterradas en iglesias diferentes a las que habían elegido volvían para aparecerse a los vivos.[12] Finalmente, el entierro en el edificio de la iglesia era una caridad especial, porque, de acuerdo con san Gregorio: "[…] en las sepulturas de los Christianos tienen reposo los difuntos; por que (segun interpretan los Doctores) quando los demonios toman cuerpos humanos para aparecerse en ellos (como sucede algunas veces) no toman los que estan sepultados en las Iglesias, ni los atormentan".[13] Sin duda esta consideración era importante en la Nueva España, donde los españoles creían en las afirmaciones de los indígenas sobre las invasiones de espíritus.

Con los años, las oraciones, rituales y adagios dirigidos a las almas del purgatorio pasaron a formar parte de un intrincado y rico repertorio, no sólo de prácticas litúrgicas sino también de modestas pero variadas tradiciones populares; y estas últimas, sin duda estuvieron presentes en la Nueva España y lo están hoy en día en México: en el pueblo de Tlayacapan, por ejemplo, los niños salen a las calles en la víspera del Día de Ánimas (o Difuntos) y piden comida que ellos mismos consumen en su calidad de sustitutos de las almas de los difuntos:

> La calavera tiene hambre,
> ¿No hay un pancito por ai?
> No se lo acaben todo,
> Dejen a la mitad.
> Pan, pan, pa' la calavera,
> Pan, pan, pa' la calavera.
> Poquito molito pa' las ánimas
> Poquito molito para el campanero.[14]

El siguiente es otro verso similar compilado en Mixquic:

> A las ánimas benditas,
> Les prendemos sus velitas,
> Campanero mi tamal,
> Pero no de la ofrenda que hace mal.[15]

A pesar de sus numerosos y obvios logros, la función de intermediación de la Iglesia en la determinación del destino del alma en el purgatorio fue objeto de amargas críticas por parte de todos los movimientos cismáticos del cristianismo: los valdenses y los cátaros, en el siglo XII, los griegos, en los siglos XIII y XV, y Martín Lutero, en el siglo XVI, rechazaron todos la doctrina del purgatorio, a la que consideraban como un instrumento de la explotación corrupta del pueblo que hacía la Iglesia a través de la práctica de las indulgencias.

Lo significativo del caso que nos ocupa es que la reacción doctrinal al último de esos movimientos cismáticos, el protestantismo, tuvo lugar a mediados del primer periodo de la colonización de México: el Concilio de Trento concluyó y difundió sus doctrinas en 1563, mientras que la ciudad de México cayó en manos de Cortés y sus hombres en 1521; por lo demás, el clero mexicano sólo asimiló y adoptó las doctrinas negociadas en Trento mucho tiempo después, durante el Tercer Concilio Provincial de México, en 1585, lo cual significa que, incluso en el campo teológico español, la vigilancia de la trascendencia e importancia que se atribuía a las oraciones por las almas del purgatorio (que son la sustancia de los "días de muertos") se hizo más rigurosa en la época en que estaba teniendo lugar la conversión de los indios.

En cambio, lo que encontramos en la Nueva España de los primeros decenios posteriores a la conquista es la utilización selectiva y a menudo tímida de la doctrina del purgatorio y de la orientación práctica hacia la existencia mundana que la acompañó. La promoción selectiva, gradual y diferenciada del purgatorio refleja y revela la manera en que el Estado echó raíces en la región. La adopción de los "días de muertos" por los indios nos permite un acercamiento inicial a la manera como se implantó el purgatorio en la Nueva España.

LOS "DÍAS DE MUERTOS" DURANTE EL PERIODO TEMPRANO POSTERIOR A LA CONQUISTA

Existe un marcado contraste entre la abundancia de descripciones de los "días de muertos" de México durante el periodo moderno y la escasez de referencias a la ceremonia durante el siglo XVI y aun gran parte del XVII: mientras que la fiesta moderna se puede rastrear en periódicos, guías de viajes, novelas y publicaciones religiosas o, en el caso del investigador, en los archivos municipales, estatales y eclesiásticos, las referencias directas a la fiesta son escasas en el siglo XVI y las descripciones directas de las prácticas locales son verdaderamente raras.

Entonces, por supuesto, no había periódicos regulares ni turistas y pocos viajeros que no estuviesen directamente implicados en la colonización; no obstante, existe un gran número de crónicas escritas por misioneros, cartas e informes de los representantes de la Corona y los conquistadores, actas de los cabildos de las ciudades y de las órdenes religiosas, tratados teológicos y debates legales, si bien en esos documentos son raras las discusiones y, en especial, los informes directos.

Algunas cosas son tan comunes y corrientes que pasaban inadvertidas, sin que se les considerara dignas de registro; sin embargo, ello no es una explicación satisfactoria de esos silencios y omisiones, ya que en la propia España no encontramos tal penuria de comentarios. Así, por ejemplo, los historiadores William Christian y F. J. Campos y Fernández de Sevilla se basaron en un cuestionario de 1570 expedido por el rey Felipe II, las llamadas *Relaciones*

geográficas, para reconstruir la religión popular en España. Aunque en el cuestionario no se solicitaban descripciones directas de la celebración del Día de Todos los Santos ni del Día de Ánimas (o Difuntos), ni los encuestados las proveyeron, permitió a esos historiadores reconstruir una imagen precisa de la política de reliquias, fiestas de santos, cofradías religiosas y festividades a tal grado que la popularidad e importancia de los "días de muertos" resulta indiscutible. Así, basándose en el gran número de respuestas al cuestionario de Felipe II, Christian nos dice que "virtualmente cada parroquia de la ciudad de Toledo tenía una hermandad dedicada a las almas del Purgatorio", implicando, claro, que en cada parroquia había una cofradía especialmente encargada de la celebración, no sólo del Día de Todos los Santos, sino de los lunes de ánimas y otras conmemoraciones especiales de las almas del purgatorio, así como de los ritos funerarios de sus miembros.[16] Christian también pudo enlistar las indulgencias del Papa que acumulaban cada iglesia y cada aldea, con lo que demuestra la preocupación popular por el purgatorio y el cuidado de las almas de los muertos. Esos hechos, aunados únicamente a una fuente más, los procesos de Cuenca por el cargo de "negación de la eficacia de las oraciones por los muertos", demuestran la importancia de esas festividades sin dejar sombra de duda, aun a falta de una descripción muy detallada de las ceremonias mismas (en cuyo caso, por lo demás, existen fuentes alternas).

El mismo cuestionario, en versiones modificadas, se aplicó también en toda la Nueva España en el decenio de 1570; sin embargo, dichas versiones no permiten llegar a conclusiones firmes con respecto a la importancia de las misas por los muertos, la intercesión de los santos en favor de los muertos o la extensión de la preocupación popular por el purgatorio. Sí se sabe, a partir de otras fuentes, que los "días de muertos" eran la ocasión para hacer enormes ofrendas de comida en la mayoría de los poblados y aldeas indios, pero es muy difícil determinar si esas celebraciones significaban una adopción más amplia del culto cristiano de la muerte. Únicamente un cuidadoso examen de los indicios nos permite darnos una idea de la importancia de esa conmemoración funeraria colectiva en el contexto colonial temprano.

Un examen somero de las fuentes sugiere que, en el siglo XVI, la celebración de los "días de muertos" no se volcaba de las iglesias a las calles ni era la ocasión de procesiones muy importantes; consecuentemente, no existe mención de ella en los registros de los cabildos de la ciudad de México, Tlaxcala o Guadalajara durante ese periodo, lo cual contrasta con otras muchas festividades, como la de Corpus Christi, los días de los santos patronos, la Semana Santa y la festividad de san Pedro y san Pablo, que eran la ocasión de gastos considerables por parte de los padres de la ciudad.

El contraste con la festividad de Corpus Christi es revelador. Las deliberaciones del cabildo indígena de Tlaxcala concernientes a la celebración del Corpus Christi, el 30 de junio de 1555, proporcionan los siguientes detalles:

> Todas las personas de aquí de Tlaxcala vendrán a adornar […] todas las personas lo harán, a cargo de los merinos de todas partes de Tlaxcala, ellos se ocuparán en eso. Se necesitarán flores, ramas de árbol y palos delgados; allá se ocuparán para llevar a cabo la diversión.
>
> Así mismo, se harán algunas alas de ángeles, cabelleras amarillas, vestuarios y algunas imágenes de diablos. Y, así se hará todo. Lo harán bien. Los merinos se ocuparán de ello. Y, una vez que se hayan ocupado en la representación del Corpus Cristi todo lo llevarán los merinos allá en la iglesia. Lo llevarán todo, serán sus bienes, nada quedará aquí en Tlaxcala […]. Los señores del cabildo que saben leer y escribir firmaron, pusieron sus nombres; otros no pudieron hacerlo

porque no saben leer ni escribir.[17]

La celebración del Corpus Christi en la ciudad de México era aun más elaborada, acorde con la importancia de la ciudad, pero quizá lo más revelador sea que los indios del cabildo de Tlaxcala decidieron llevar a la procesión "imágenes del diablo", en otras palabras, versiones recién acuñadas de sus ídolos paganos. La presencia de ese accesorio sugiere, como lo ha demostrado Carolyn Dean en el caso de Cuzco, que la fiesta de Corpus —es decir, la celebración del triunfo de Cristo— se utilizó como instrumento y afirmación de la conversión.[18] La celebración del triunfo de Cristo era un momento en el que la incorporación de los pueblos indígenas al redil del cristianismo se representaba públicamente, un momento en el que se sacaba a los "demonios" de las épocas paganas al espacio público y se les derrotaba una vez más. El hecho de que el Día de Todos los Santos y el Día de Ánimas (o Difuntos) no fueran utilizados para organizar un acto cívico plantea la posibilidad de que esas fiestas no se utilizaran como una representación sancionada oficialmente, ya sea por el clero o por los gobiernos de las ciudades, de la conversión religiosa.

También es curioso observar que la relación entre esas dos festividades se invirtió más adelante: hacia el tercio final del siglo XIX, particularmente después del triunfo de los liberales, las celebraciones del Corpus Christi se habían limitado por lo general a una ceremonia en la iglesia o en el atrio, mientras que, en los "días de muertos", los mercados, las celebraciones públicas y las festividades ocupaban la plaza central de la ciudad de México durante al menos dos semanas cada año y posiblemente eran la celebración pública más grande del calendario.[19]

El hecho de que las celebraciones hayan sido discutidas muy raramente por los cronistas contemporáneos confirma la impresión de que los "días de muertos" no implicaban una ocupación importante del espacio cívico durante ese periodo; por ejemplo: los diarios de Domingo Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin sobre los acontecimientos públicos en el valle de México únicamente ofrecen una referencia de pasada al Día de Ánimas (o Difuntos):

> El jueves 2 de noviembre de 1595, en la conmemoración de los difuntos, llegó al Tepeyac el virrey don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey; allá lo festejaron los españoles, y los mexicas y los chinampanecas fueron a danzar. El domingo siguiente, 5 de noviembre de 1595, entró a la ciudad de México Tenochtitlan el nuevo señor virrey don Gaspar de Zúñiga […].[20]

Los diarios de Chimalpahin abarcan los principales acontecimientos públicos de su vida, desde aproximadamente mediados del decenio de 1580 hasta 1623, así como las memorias de su padre hasta 1577 (también fechadas). No hay referencias al Día de Todos los Santos ni descripciones de la festividad en todo el diario. Está anotada la celebración de muchas fiestas, entre ellas los días de los santos de las principales órdenes religiosas (franciscanos, dominicos, agustinos e ignacianos), Corpus Christi, Semana Santa y Cuaresma, y cierto número de celebraciones marianas, así como las llegadas y partidas de virreyes y obispos, los conflictos entre las órdenes religiosas, las plagas y el fallecimiento de ciudadanos importantes. En contraste, los "días de muertos" sólo son mencionados la vez citada y meramente como un apoyo mnemotécnico para identificar la fecha de llegada del virrey; ello es así porque, en oposición a los días de san Pedro y san Pablo, san Francisco, santo Tomás

de Aquino, santo Domingo de Guzmán, san Agustín, Semana Santa o Corpus Christi, los cabildos de las ciudades no organizaban procesiones ni hacían gastos especiales para esos días. Pareciera que, en lugar de ello, la conmemoración de los muertos se efectuaba en el edificio de las iglesias, sin un acto cívico especial, al menos en las principales ciudades de la Nueva España.

Las dos referencias a la festividad mejor conocidas, hechas por testigos presenciales, el fraile franciscano Motolinía y el dominico Diego Durán, no contradicen la conclusión anterior, aunque sí establecen con igual firmeza que, en esa época, la fiesta era observada espléndidamente en los poblados indios. Motolinía describe con aprobación la costumbre de los indios de llevar comida para los sacerdotes en el Día de Ánimas (o Difuntos) y cita la práctica como prueba de la exitosa conversión de los indios al catolicismo. El fraile incluso se vale de la riqueza de las ofrendas de los indios a los muertos para alabar su actitud hacia la propiedad y para hacer una observación contrastante en contra de la avaricia de los españoles:

> […] todos los pueblos de los indios dan muchas ofrendas por sus difuntos, de diversas cosas; unos dan mantas, otros dan maíz, gallinas, pan o comida, y en lugar de vino dan cacao, y su cera, cada uno como puede y tiene, porque aunque son pobres, liberalmente toman de su pobreza para buscar su candelilla.
>
> Es la gente del mundo que menos se mata por dejar, ni adquirir para sus hijos, pocos irán al infierno por los hijos o por los testamentos, porque las tierras o casas que ellos heredaron, aquello dejan a sus hijos, y son contentos con muy chica morada y menos hacienda, [que] como el caracol puede ligeramente llevar a cuestas su hacienda. No sé de quién tomaron acá nuestros españoles, que vienen muy pobres de Castilla, con una espada en la mano, y dende en un año más petacas y hato tienen que podrían arrancar muchas carretas; pues las casas han de ser todas de caballeros.[21]

Hacia finales del siglo XVI, la jerarquía eclesiástica había empezado a preocuparse por los abusos que los curas hacían de las ofrendas de comida en los "días de muertos". Así, los obispos del Tercer Concilio Provincial de México advertían:

> Justo es que los eclesiásicos se aparten no sólo de avaricia y cobdicia, sino como dice el Apóstol, de qualquiera apariencia della; y a esta causa los ministros seculares y regulares de los yndios no yrán a selebrar fiestas algunas por las visitas y estancias de sus partidos si no fuere dentro de la octava de las tales fiestas, y la selebraçion de Todos Sanctos o Conmemoracion de Difuntos no se alarguen más de hasta los quinze de diziembre […].[22]

En otras palabras, los curas tenían el hábito de hacer rondas a los pueblos de los alrededores en los días de fiesta para recaudar el tributo de comida; y podían hacer esas visitas mucho tiempo después del día de la fiesta real, particularmente si estaban a cargo de muchas poblaciones. De esas fiestas, los padres del Tercer Concilio Provincial señalaban en particular el Día de Todos los Santos y el Día de Ánimas (o Difuntos) como las más importantes y permitían que el clero se tomara seis semanas completas (en lugar de una) para recaudar todo su tributo de comida.

Motolinía reconoció la diferencia de escala entre las ofrendas indígenas y las españolas, afirmando que los indios daban más libremente y eran más generosos que los españoles; sin embargo, no hizo comentario alguno sobre las interpretaciones nativas de esos obsequios. Tal vez el tributo al clero haya sido necesario en parte para obtener la aprobación para la celebración de los "días de muertos", que parece haber cobrado importancia muy rápidamente. Sin duda, el vínculo entre los muertos y la comunidad de los vivos era de una importancia personal portentosa para los campesinos indígenas en esa época, como lo es en la

actualidad. Los “días de muertos” llegaron a ser rápidamente la festividad más importante del año en relación con la cosecha (una asociación que ya existía en los tiempos prehispánicos); pero, más que como un acto unívoco de caridad para las almas del purgatorio, los indígenas concebían las ofrendas como un intercambio con los muertos, cuya fuerza vital positiva era atraída por la comida, el incienso, las flores y las oraciones.

La riqueza de la cosecha se presentaba a las almas, a las que las flores, las oraciones, el incienso y las velas atraían a la tierra: la muerte y los muertos expresaban en cierto grado la fertilidad de la tierra y se les invocaba para participar de los frutos de su sacrificio. No existen registros de ofrendas presentadas particular o especialmente a los pobres o llevadas a los hospitales; en lugar de ello, se ofrecían a los muertos de la comunidad en conjunto, en particular a los vecinos y familiares vivos y muertos, y al cura como tributo.

Los incentivos materiales de ese tributo eran considerables; así, el apóstata jesuita Thomas Gage explicaba que, cuando oficiaba en la provincia de Guatemala, en el decenio de 1620, los ingresos del Día de Todos los Santos sólo eran inferiores a los de la Semana Santa:

> Las ofrendas de navidad en ambos pueblos representaban para mí, cuando vivía allí, por lo menos cuarenta coronas. Las ofrendas del Jueves y el Viernes Santo ascendían a alrededor de cien coronas, las del día de Todos los Santos valían comúnmente ochenta coronas y las del día de la candelaria otras cuarenta. Aparte de lo que ofrecían en la fiesta de cada pueblo todos los habitantes de los alrededores, que en Mixco un año ascendió, entre dinero y velas, a ochenta coronas, y en Pinola, según mi cálculo, a cincuenta más. […] Cada bautismo representaba dos reales, cada matrimonio, dos coronas; cada muerte otras dos coronas por lo menos, y en mi tiempo murieron algunos que dejaban diez o doce coronas para que se cantaran cinco o seis misas por su alma. Así enseñan a esos simples que por el canto de los curas sus almas se libran del lloro y del fuego y los tormentos del Purgatorio, y así cantando todo el año esos frailes arrancan a los pobres indios y a sus cofradías y sus santos un tesoro infinito con que se enriquecen ellos y sus conventos […].[23]

En resumen, más que una forma de caridad, la ofrenda parece haber servido, en primer lugar, para reforzar los intercambios de los vivos con los muertos en la comunidad y, en segundo lugar, como un medio para fortalecer las alianzas con el clero. Con la conquista española, todas las grandes fiestas del calendario anterior habían sido prohibidas: eran un anatema, al igual que los sacrificios humanos, con los que se llegó a asociarlas irremediablemente. Debido a su posición en el calendario, después de la cosecha, a la costumbre de la ofrenda de comida, que rápidamente llegó a ser la esencia de la celebración indígena, y al vínculo entre los muertos y la fertilidad de los vivos, las comunidades indígenas adoptaron ese festival con un entusiasmo transformador, incluso antes de que la mayoría de ellos hiciera suya la doctrina del purgatorio que presuponía la festividad española.

Dada la importancia material de las ofrendas y la gran relevancia que adquirió el festival en las comunidades nativas, la escasez relativa de descripciones de las celebraciones parece curiosa. Durán nos proporciona un indicio de cuál pudo haber sido la razón, ya que el dulce incentivo de implantar con éxito esa fiesta cristiana llegó con la persistente sensación de que fue un caballo de Troya para la idolatría indígena. Durán fue un estudioso de las costumbres antiguas de los pueblos indígenas y, en su análisis de su calendario y ritos de antaño, describió en detalle los festivales funerarios de dos meses de duración de la época precolombina: la “fiesta de los muertecitos”, para el niño muerto *(Miccailhuitontli)*, y la “fiesta grande de los muertos” *(Xocotlhuetzi)*, para los adultos. En el contexto de su descripción, Durán ofrece el siguiente comentario:

> De la primera causa que dije para que se llamase fiesta de muertecitos que era para ofrecer por los niños quiero decir lo que he visto en este tiempo el día de Todos Santos y el día de los difuntos y es que el día mesmo de Todos Santos hay una ofrenda en algunas partes y el mesmo día de difuntos otra. Preguntando yo porqué fin se hacía aquella ofrenda el día de los santos respondiéronme que ofrecían aquello por los niños que así lo usaban antiguamente y habíase quedado aquella costumbre. Y preguntado que si habían de ofrecer el día mesmo de Difuntos dijeron que sí por los grandes y así lo hicieron de lo cual a mí me pesó por que vi de patentemente celebrar la fiesta de difuntos chica y grande y ofrecer en la una dinero cacao cera aves y frutas semillas en cantidad y cosas de comida y otro día vi de hacer lo mismo y aunque esta fiesta caía por agosto lo que imagino es que si alguna simulación hay o mal respeto (lo cual yo no osaré afirmar) que lo han pasado aquella fiesta de los Santos para disimular si mal en lo que toca a esta ceremonia.[24]

Durán se preocupa por dos detalles sospechosos de la práctica indígena: el valerse del Día de Todos los Santos para conmemorar a los niños muertos y las profusas ofrendas de comida, tanto en el Día de Todos los Santos como en el Día de Ánimas (o Difuntos). En España, no había división entre un día para los niños y otro para los adultos y la costumbre de ofrecer comida al cura o de colocarla sobre la tumba estaba asociada con el Día de Ánimas (o Difuntos), no con el Día de Todos los Santos. Así, mientras que el franciscano Motolinía menciona con aprobación que los indios a su cuidado celebraban la fiesta, el dominico Durán considera la adopción del festival con una mirada de sospecha.

Las fechas de sus respectivas notas pueden ayudarnos a explicar la diferencia, ya que Motolinía escribió sus laudatorias observaciones en el decenio de 1540, cuando los frailes todavía saboreaban la imagen de las oleadas de conversiones que siguieron a la conquista española. La adopción del cristianismo fue, ya sea una forma exterior de adhesión y alianza política, ya sea un acto mimético que buscaba encauzar y apropiarse el poder español, pero los frailes como Motolinía la vieron, ante todo, como una señal de éxito. La obra de Durán, en cambio, fue escrita en 1579, cuando las limitaciones de la adopción o imitación eran mucho más evidentes y suscitaban una mayor preocupación.

Las diferencias entre las apreciaciones de Motolinía y las de Durán sobre la importancia de la celebración indígena de los muertos no se pueden acreditar, de ninguna manera, a la mayor comprensión de Durán de la religión prehispánica; en otras palabras, no se deben a la ignorancia de Motolinía del calendario azteca y sus celebraciones de los muertos, sino a diferencias en la manera en que esos dos hombres interpretaban la conversión misma. Los escritos de Las Casas proporcionan apoyo a esta interpretación, puesto que fue contemporáneo de Motolinía, pero, como Durán, comparó el ritual funerario azteca con los “días de muertos”; sin embargo, a diferencia de su colega dominico, Las Casas no parece haber encontrado amenazantes esas similitudes. Fray Bartolomé afirma que los sacrificios que se debía hacer a un señor fallecido culminaban ochenta días después de su muerte y, a partir de entonces, se conmemoraba durante cuatro años con ofrendas que no eran diferentes a las que los indios cristianos llevaban a los muertos. Las Casas compara explícitamente esas ceremonias prehispánicas con los “días de muertos” (“Esto era como cabo de año”) y añade:

> […] cada año hacían memoria ante la caja [con el cabello, cenizas, huesos y la piedra que representaba el corazón del difunto] y hacíase con sacrificar codornices, aves y mariposas y conejos; ponían también ante la caja e imagen muncho inciencio y ofrenda de comida e vino e rosas, e unos cañutos o cañas que dicen *acáiyetl*, que son unas caños de dos palmos, llenas de cierta confeción odorífera [tabaco], cuyo humo resciben por la boca y dicen ser sano para la cabeza. Esto ofrecían cada año, hasta cuatro, por memoria en la cual los vivos se embeodaban y bailaban y lloraban acordándose de aquel muerto y de los otros difuntos.[25]

Estas semejanzas no llevaron a Las Casas a hacer sonar la alarma en contra del entusiasmo indígena por los "días de muertos"; en lugar de ello, el cronista se valió de esos ejemplos para demostrar que los indios eran un pueblo piadoso, respetuoso de sus antepasados.

Con todo, a finales del siglo XVI, la similitud entre el ritual funerario precolombino y los "días de muertos" había llegado a verse frecuentemente bajo una luz negativa. Los frailes eran muy conscientes de que los indios podían disimular sus antiguas creencias y rituales relativos a los muertos y continuar practicándolos bajo el disfraz del ritual cristiano, en particular por medio de las ofrendas a los muertos. El cronista dominico Francisco de Burgoa resume así esas sospechas:

> No han perdonado los Religiosos brecha, ni portillo a este enemigo, que no ayan procurado atajarle los passos, no se avia entendido uno, notablemente supersticioso, y con la complicidad de los Españoles, en un engaño de entretenimiento, para los niños, las noches de los finados, se passaba con la maliciosa supersticion destos Indios, con que el demonio les hazia profanar la piadosa ceremonia de la Iglesia, a cerca de los suffragios, y offrendas que celebra por los fieles Difuntos, como lo hizieron los Patriarcas, y en el 2 de los Macabeos cap. 12 ordeno el esforçado Iudas a su Pueblo, y nuestro gran Padre San Augustin, en el Enquiridion, cap. 108, y en el libro de Cura agendo pro mortuis, aprueba las ofrendas, que se hazen por los Difuntos en las sepulturas, que como lismosnas que se dan a los Ministros, del pan, y del vino que se offrece aprovecha el merito al alma de aquel difunto por quien se da, y al Sacerdote excita la piedad a rogar a Dios por él, de que an sacado los de poca capacidad burlar con esta ceremonia a los muchachos, persuadiendoles a que ponga a sus cabeceras pan, o frutas, que han de buscar los muertos, por que no los assombre, y siendo esto una puerilidad de innocentes, la convirtió Sathanas en estos Indios en una centena de errores, por que desde su gentilidad, se previno el enemigo a profanarles esta devota, y piadosa Ceremonia de los fieles […].[26]

Siguiendo la teoría de su correligionario Durán, Burgoa continúa para señalar la sospechosa confluencia del Día de Todos los Santos y el Día de Ánimas (o Difuntos) con los dos meses que los indios dedicaban a los muertos antes de la llegada del cristianismo.

Se podría argüir que la facilidad y entusiasmo con que los indios adoptaron los "días de muertos" —representados de manera muy obvia mediante lo que a todos los españoles parecían ofrendas exuberantemente ricas— eran en sí mismos la causa de la sospecha; en efecto, la preocupación de los españoles por el trasfondo potencialmente idólatra de la magnitud y riqueza de la ofrenda aparece muy temprano; así, una descripción de 1553 del culto pagano de la muerte se hace eco en todos sentidos de las descripciones contemporáneas de las ofrendas indígenas en el Día de Todos los Santos y el Día de Ánimas (o Difuntos):

> Hazian la fiesta de los defunctos, porque offrecian por ellos ant[e] el demonio muchas gallinas y maiz y mantas y vestidos y comida e otras cosas y en particular cada uno hazia en su casa gran fiesta y a las imagenes que tenian de sus padres y papas y defunctos sahumavan con encieso e sacrificavanse las leng[uas] y orejas y piernas y braços y sus partes, y con la sangre untav[an] estos ydolos de sus pasados y cubrianlos con un papel, y cada [un] año hazian lo mesmo, de manera que en ellos se parecia qua[n]tos años havia que se acordavan, y tenian memoria de ellos p[or] los papeles y sangre que cada un año les ponian.[27]

Nuestra descripción más detallada de la disyunción entre las prácticas sacerdotales y las nativas en los "días de muertos" se la debemos precisamente a ese creciente sentimiento de sospecha, a la creciente sensación de que la idolatría acechaba tras el entusiasmo indígena por la fiesta. En la provincia de Oaxaca, después de que otros frailes descubrieran que algunos caciques se habían hecho enterrar con un bulto oculto de provisiones destinadas a ayudarlos en su viaje al otro mundo (varias mudas de su mejor ropa, cacao, dinero, piedras preciosas, comida, calzado y un sombrero), el fraile Alonso de Espinosa emprendió una operación

encubierta la noche del Día de Ánimas (o Difuntos). Es necesario citar por completo los resultados de la expedición, porque constituyen nuestra mejor descripción de la negociación entre el punto de vista indígena y el español sobre el significado de ese ritual:

> […] y el Padre Fr. Alonso de Espinosa, como tan despierto, y desvelado Ministro les anduvo a los alcances por cogerlos con el hurto en las manos, puso espias de su ssatisfacion, la noche de los difuntos, y avisado de la carniceria que se avia hecho de aves en la casa de un Principal, se fue ya muy tarde, entrada la noche con un Vezino Español y con el tiento possible se entró en la casa, y a la luz de unas teas llegó, y hallo a todas las personas de edad de aquella familia en una quadra sentados conforme su ceremonia cabisbaxos, y como llorando en sus deprecaciones, y tan divertidos, que estando delante de ellos el Ministro Evangelico, no le sentian, hasta que con alta voz los llamó, y assombrados quando le vieron, quedaron con mayor suspension, teniendo delante como sobre un altar los vasos, y xicaras llenos de sus manjares, prevenidos para sus muertos, y confusos, y avergonçados de verse con la culpa a los ojos, templóse con muccha discreción el siervo de Dios como experimentado, que la prudencia que en las ocasiones de turbacion, y temor no sabe templar el fervor del zelo, no es virtud sino desacuerdo, pues no lo regula con la necessidad el remedio, supole aplicar el atento Religioso, con blandas, y caritativas palabras, y con la de los mesmos convencerlos, despues de recobrados preguntandole al Principal que era abil (con que fin hazia aquello) pues via cada dia los cadaveres, y huessos putridos de sus difuntos en las sepulturas, y que las animas como espiritus incorruptibles, y avian de vivir por eternidades, no comian, ni bevian, como el cuerpo que necessitaba desto para crecer, y aumentarse, mientras estaba unido al alma, como planta vegetable, que recibe la humedad y jugo de la tierra lo admite, pero que en secandose la virtud interior aunque mas riego le den, no brota, y las almas en apartandose de la carne, parecen luego delante de Dios, como Juez Universal que las crió, a dar cuenta de todas las obras que con el cuerpo obraron en esta vida, y les daba la sentencia conforme fueron de descanso, y Gloria, a los buenos, y de eternas penas a los malos en el infierno, y a los buenos que no avian hecho bastante penitencia para pagar sus culpas, los detenia nuestro Señor en el purgatorio hasta que satisficieran con las penas que alli padecen para yr a descansar en el Cielo, el Indio le respondió, ya se Padre que los difuntos no comen la carne, ni los huessos, sino que quando vienen se ponen encima de los manjares, y chupan toda la virtud, y la sustancia de que necessitan, y lo que dexan no la tiene, ni es de provecho, y si esto no es assi, por que consentis vosotros a los Españoles, que a vuestros ojos pongan en las Iglesias sobre las sepulturas, pan, vino, y carneros: y bolvió el siervo de Dios a declararles que la intencion de los fieles, no era dar de comer a los muertos, sino dar aquella limosna a los Ministros en su nombre para que los encomienden a Dios con otras muchas rezones, y les mandó comer de lo que tenian en su offrenda, y diesen a los parientes, y amigos, con riguroso mandato de que lo executasen, y despues en los sermones continuo la Doctrina, explicandoles el ser, y substancia de las almas, y la distincion de buenas, y malas, en el estado a que passan de esta vida, que fue de tan grande importancia, que se desengañaron de gravissimos errores en que vivian.[28]

Las copiosas ofrendas de comida que hacían las comunidades nativas, que tanto excedían la costumbre española y tan atractivas resultaban para la hacienda de los sacerdotes de los pueblos, eran desconcertantes en ciertos sentidos: recordaban a los misioneros la resistencia nativa y lo inconexo de la nueva comunidad cristiana. Así, antes que alentar la participación de los indígenas, los sacerdotes se mostraban frecuentemente suspicaces del éxito del festival. El recelo del clero, tema al que ahora volvemos nuestra atención, reflejaba las dificultades que enfrentaban los sacerdotes para pasar de la conformidad a la participación completamente consensuada; reflejaba la dificultad de dar forma a un verdadero sistema de gobierno, de avanzar más allá de la animalización del indio, más allá de la subyugación violenta.

AMBIVALENCIA RESPECTO AL PURGATORIO COMO INSTRUMENTO DE LA EVANGELIZACIÓN

Los historiadores han reconocido el resurgimiento de la sensibilidad apocalíptica en la época de los descubrimientos y conquistas del Nuevo Mundo, al menos desde los primeros esfuerzos de John Phelan por demostrar que "la Edad Media cantó su canción del cisne en el Nuevo Mundo en el siglo XVI".[29] Los historiadores se muestran de acuerdo ahora en que la susceptibilidad mesiánica y apocalíptica de Cristóbal Colón no fue una mera casualidad o las

divagaciones idiosincrásicas de un visionario solitario, sino que reflejaba una de las tres grandes corrientes de interpretación del significado de las conquistas. Mientras que los panegiristas de los conquistadores, como Francisco López de Gómara y Juan Ginés de Sepúlveda, orientaban sus reflexiones hacia la legitimación de las prerrogativas del conquistador y los teólogos y eruditos en derecho, como los dominicos Bartolomé de Las Casas y Francisco de Vitoria, buscaban proteger los derechos de las naciones indias de la esclavitud, la malversación de la propiedad y la conversión forzada, también surgió una interpretación mística más exaltada de la conquista que parece haber encontrado entre los franciscanos a sus paladines que más se hicieron oír.

En la Europa medieval había habido largos ciclos de fervor apocalíptico cuyos altibajos respondían a la fortuna política de la expansión cristiana: el entusiasmo galo del siglo VIII, apagado más tarde por la oleada del Islam y los fracasos de las cruzadas; y las esperanzas de expansión que habían sido nutridas por el crecimiento económico y los viajes de Marco Polo, perdidas por la Peste Negra y el cierre de la ruta terrestre a Asia en 1345. Esos largos ciclos de entusiasmo e inactividad que siguieron a la expansión y contracción del cristianismo es lo que nos permite entender el pensamiento del siglo XVI. El imperio marítimo de Portugal y el descubrimiento de América por España infundieron al mundo católico la esperanza de una monarquía universal y la proximidad del milenio precisamente en una época en que los otomanos habían realizado grandes conquistas en el Oriente y Martín Lutero amenazaba con desgarrar la cristiandad. Consecuentemente, la orientación apocalíptica de los franciscanos vinculó las ambiciones políticas de un monarca al mesianismo religioso en una poderosa amalgama ideológica.

Con todo, la mayoría de los comentaristas de ese proceso en América no observaron una contradicción entre la sensibilidad apocalíptica, por una parte, y las costumbres y convenciones sociales que se desarrollaron en las épocas de prosperidad económica, por la otra. Incluso en el siglo XIII, Joachim de Fiore, quien, según Phelan, llegó a ser la inspiración de los franciscanos en sus doctrinas apocalípticas, estaba en ciertos sentidos fuera de sincronía con su época. La popularidad de la corriente de pensamiento de De Fiore se debió en gran medida a su crítica del clero secular, en favor de las órdenes mendicantes. De Fiore creía que su generación había inaugurado la tercera, y última, era del mundo, una era marcada por la transición de la Iglesia papal a la Iglesia espiritual, de la Iglesia de Pedro a la espiritualidad de las órdenes mendicantes, con san Francisco como su segundo mesías.

No obstante, la mundanalidad que llegó con la relativa prosperidad del siglo XIII también sirvió de contrapeso a las críticas a la corrupción papal y a la popularidad de los mendicantes, con sus votos de pobreza. Así, Jacques Le Goff hace notar que la doctrina del purgatorio fue adoptada por el Vaticano "contra" la posición de los pensadores apocalípticos, como De Fiore.[30] Ello se debió a que la doctrina creó un lugar, el purgatorio, y una época, la del castigo purificador, en los que el pecado —al que se clasificaba como "venial" (esto es, menor) o como abjurado en la confesión y expiado sólo parcialmente mediante la penitencia— se podía limpiar después de la muerte. Además, el tiempo que se pasara en el purgatorio no debía ser a partir del momento de la muerte y hasta el momento del juicio final (como había sido para muchos de los primeros padres de la Iglesia que creían en el purgatorio, entre ellos san Agustín); antes bien, el tiempo purgado debía ser proporcional a los pecados que fuese

necesario purificar (menos, claro está, las indulgencias que se obtenían mediante los sufragios que los vivos hacían por los muertos a través de la Iglesia).

En otras palabras, mientras que la sensibilidad apocalíptica hacía énfasis en la dicotomía entre el cielo y el infierno y consideraba que el juicio final era inminente, el giro hacia el purgatorio fue más evasivo en sus predicciones concernientes al juicio final: su llegada parecía menos ominosa después de que el año 1000 y el año 1033 llegaron y se fueron. La idea de que el juicio final no estaba a la vuelta de la esquina, de que era un día que los creyentes difícilmente verían en toda su vida, se fortaleció durante los años de relativa prosperidad y desarrollo del siglo XII. En resumen, cuando las preocupaciones mundanas ocupaban un lugar preponderante, el purgatorio parecía ganar preeminencia con respecto al juicio final.

Dada esa lógica, las explicaciones corrientes concernientes al milenarismo en el Nuevo Mundo parecen incompletas, ya que, aunque los fundamentos políticos del pensamiento apocalíptico del siglo XVI han sido explorados completamente, sus relaciones con las costumbres y la vida cotidiana de la gente han sido ampliamente ignoradas. Existe, en resumen, una disyunción entre la historia política e intelectual del pensamiento mesiánico —que Phelan rastrea convincentemente hasta las aspiraciones españolas de la monarquía universal, por un lado, y la tradición franciscana de la exégesis, por el otro— y la historia social de la Nueva España, que es ignorada en esas explicaciones. Después de todo, los franciscanos fueron antes que nada un grupo de frailes que se encargó de la evangelización de los indios, por lo que eran muy sensibles a las consideraciones prácticas. Si promovieron una interpretación apocalíptica de la época, debe de haber sido porque esa visión les pareció compatible con su tarea como evangelizadores.

La sospecha de que pudo haber habido una relación positiva entre las condiciones sociales de la Nueva España y la sensibilidad apocalíptica se fortalece aún más por el hecho de que es posible encontrar a dominicos y agustinos que compartían la susceptibilidad de los franciscanos, al igual que es posible observar límites y excepciones al mesianismo franciscano.

Quizá la primera consideración pragmática se refiera a lo apropiado de la doctrina del purgatorio para la evangelización. Con su compleja aritmética de pecados sin pagar e indulgencias ganadas y con sus sutiles distinciones entre los pecados veniales y los mortales, entre los pecados intencionales y los no intencionales y entre los pecados abjurados y los pecadores recalcitrantes, el purgatorio parecía banal o irrelevante para los evangelizadores de la Nueva España, independientemente de que los religiosos fuesen franciscanos, dominicos o agustinos. En un contexto en el que unos cuantos predicadores y españoles fueron convocados para cristianizar a millones de gentiles, en el que los indios enfrentaban una violenta embestida mortal por hambre, enfermedad, explotación y asesinato y en el que, en fin, toda la posición de la cristiandad romana pendía de un hilo, la prominencia del purgatorio retrocedió de manera natural, mientras que los reinos del cielo y el infierno recuperaron su antigua posición omnipresente.

Para los franciscanos de la primera generación, era evidente que, a menos que fuesen bautizados, todos los indios estaban condenados al infierno. Esa posición fue resumida claramente decenas de años más tarde por un cronista de esos y anteriores acontecimientos, fray Juan de Torquemada, quien, al comentar la antigua creencia mexicana en el otro mundo,

dice lo siguiente:

> La opinión que estos indios occidentales tuvieron, acerca de las partes y lugares, donde las ánimas iban después de haber dejado sus cuerpos, era en parte conforme a la verdad católica que profesamos los que tenemos fe cierta y verdadera de la ley de Jesucristo y en parte muy errada y apartada de ella. Porque decían que unos de los que morían iban al infierno, otros al cielo y otros al Paraíso. En decir que iban al infierno, decían verdad […] pues es cierto que por no creer la verdadera doctrina de Dios, y por no ser bautizados no se salvaban; y que no salvándose, que es gozar de Dios en la bienaventuranza, iban al infierno a padecer penas eternas para siempre. En este lugar, que llaman Mictlan, decían que había un dios que se llamaba Mictlantecutli, que quiere decir señor del infierno […] y una diosa, que se llamaba Mictecacihuatl, que quiere decir la mujer que echa en el infierno […].[31]

A mediados del siglo XVI, la Nueva España era un lugar muy diferente de la mayor parte de la Europa de la época anterior a la Reforma, en la que casi todos los cristianos estaban destinados al purgatorio: todo pagano sin bautizar que muriese estaba destinado directamente al infierno, y todavía había un buen número de ellos. Además, cabía la posibilidad de que también los condenara la imperfecta comprensión de la fe que en ocasiones demostraban los conversos. En realidad, los mayas no se equivocaban en su caracterización del dios cristiano: "Todo lo que enseña, todo lo que habla es: ¡vais a morir!"[32]

Había una aguda conciencia de la necesidad de salvar del infierno las almas de los indios y una preocupación un poco menos elaborada por la administración de los detalles de su vida en el purgatorio después de la muerte. A este respecto, quizá sea sintomático que al parecer no haya habido un solo libro sobre la buena muerte publicado en lenguas indígenas en el México del siglo XVI, a pesar de la gran popularidad del género en España durante el mismo periodo.[33] Finalmente, el campo religioso mexicano se hacía eco de la crisis de la Reforma, dado que en ambos casos se ponía de gran relieve la opción entre el cielo y el infierno, que parecía más urgente en todos sentidos que los nimios detalles del tiempo que se pasara en el purgatorio. La urgencia de la cuestión se transmitió muy explícitamente en la primera obra que se representó en la Nueva España.

La pieza *El Juicio Final* fue escrita en náhuatl y escenificada por primera vez en 1531. La impresión que causó en la población nativa fue tal que todavía se comentaba y recordaba ya bien entrado el siglo XVII. Es probable que la pieza se haya representado en numerosas ocasiones, ya que el manuscrito sobreviviente de la obra original es una copia del siglo XVII (1678). *El Juicio Final* trata sobre una pecadora, Lucía, que no observó el séptimo sacramento, el matrimonio. Al comenzar la pieza, san Miguel se dirige a todo el mundo y describe el juicio final en estos términos:

> SAN MIGUEL: —Se perderán, se terminarán todas las cosas que hizo, todo tipo de ave, todo tipo de animal, y vosotros también. Desapareceréis ¡oh hombres de la tierra! En vuestros corazones ya sabéis que se levantarán los muertos, y los rectos, que sirvieron obedientemente al verdadero juez, Dios, serán llevados allí a su casa real a gozar de la gloria con sus santos.
>
> Pero los malvados, que no sirvieron a Dios Nuestro Señor en sus corazones, sufrirán los tormentos del infierno. ¡Llorad por esto! ¡Recordad esto! ¡Temedlo! ¡Espantaos! Pues vendrá sobre vosotros el día del juicio, espantoso, horroroso, terrible, tembloroso. Vivid vuestras vidas rectamente en cuanto al séptimo [sacramento], porque ya viene el día del juicio. ¡Ha llegado! ¡Ya está aquí![34]

Más adelante, otro personaje, la Muerte, repite que el día del juicio se acerca, que ya está sobre ellos. La admonición de san Miguel también es reveladora, porque hace hincapié en el

matrimonio como la llave del paraíso. El énfasis de los primeros misioneros en el bautismo y el matrimonio como claves de la identidad cristiana se pone nuevamente de manifiesto en ese caso.

La idea de que la función del purgatorio en el mundo de los vivos de los indios era distinta de la posición que ocupaba entre los españoles encuentra su corroboración no sólo en la prominencia de los temas apocalípticos en la evangelización de los indios sino también en el propio calendario ritual. Así, los españoles estaban obligados a observar el Día de Todos los Santos con ayuno, penitencia y abstención de trabajar, mientras que los indios, no. Dado que este hecho no se conoce ampliamente, cito en seguida en su totalidad las disposiciones adoptadas por el clero mexicano en el Primer Concilio Provincial de México (1555):

FIGURA II. 1. *Esta escena del Juicio Final, con los muertos levantándose de sus tumbas y el sonido de las trompetas de los arcángeles, pertenece al monasterio franciscano de Calpan, Puebla, y fue tallada apenas unos cuantos años después de la primera escenificación de la obra* El Juicio Final *(fotografía de Elena Climent, reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia).*

> Capítulo décimo octavo. Qué fiestas se han de guardar y que los curas las notifiquen en sus parrochianos. Y porque nuestro sanctíssimo papa Paulo Tertio, considerando la miseria y pobreza de los yndios naturales desta tierra dispensó en algunas fiestas que no fuesen obligados a las guardar y les señaló a las que los obligan; por tanto, se ponen aquí para que los curas y religiosos que tienen cargo de los doctrinar y administrar los santos sachramentos las declaren el domingo antes que caygan, y los días que son asimesmo obligados a ayunar; y las que se an de guardar, [son] las siguientes:
>
> Todos los domingos del año.
>
> La natividad de Nuestro Señor Jesuchristo.
>
> La çircunçisión de Nuestro Señor Jesuchristo.
>
> La epiphanía.
>
> La resurrectión.
>
> La asçensión de Nuestro Señor Jesuchristo.
>
> El Spíritu Sancto.
>
> La fiesta del Sanctíssimo Sachramento.
>
> La natividad de Nuestra Señora.
>
> La annunçiación de Nuestra Señora.

La purificación de Nuestra Señora.
La assumptión de Nuestra Señora.
Sanct Pedro y sanct Pablo.
Los día que los yndios son obligados a ayunar, son los siguientes:
La vigilia de la Natividad de Nuestro Senor Jesuchristo.
La vigilia de la Resurrectión.
Todos los viernes de la quaresma.
Los demás días que la yglesia obliga a ayunar los dexa a libertad de los yndios, para que, conforme a su pobreza y offiçio y trabajo, cada uno haga sin escrúpulo de pecado lo que mejor le pareçiere. Y porque aconteçe muchas vezes averse alquilado los yndios para trabajar en las haziendas de los españoles y suçeden algunas fiestas que los españoles son obligados a guardar y los yndios no, de donde se toma occasión para que el español no las guarde como es obligado, por ende, S.A.C. statuimos y mandamos que los españoles no traygan obra aquellos días ni hagan trabajar a los yndios en sus haziendas si no fuere con liçençia del dioçesano en casos permitidos.[35]

En resumen, los indios estaban exentos de la obligación de ayunar y abstenerse de trabajar en los "días de muertos". Aunque la decisión del Papa citaba la pobreza y miseria de los indios como las razones que llevaban a la dispensa, había algo más en el fondo. Es cierto que se justificaban las provisiones especiales para los indios en cuanto conversos recientes: "[…] porque mirando su miseria y teniendo consideración que son nuevos en la fee y que como tiernos y flacos con benignidad an de ser tolerados y correjidos, queremos no obligarlos a otras penas más de aquellas que el Derecho canónico por ser christianos los obliga […]".[36] No obstante, de una lectura menos caritativa de las intenciones de los colonizadores, también se podría deducir cierto grado de egoísmo oculto en la indulgencia: los indios que estaban en "libertad" de trabajar sus propias tierras en los días santos se encontraban también en una mejor posición para cumplir con los pagos de sus tributos.

Con todo, independientemente de esas consideraciones económicas, la lista de días santos mencionada incluye algunas prioridades religiosas bien ponderadas, entre las que no parece encontrarse un énfasis excesivo en los diversos aspectos de la buena muerte que tanta prominencia habían adquirido en España durante ese periodo: la muerte serena del individuo, rodeado por su propia familia, con un testamento ya redactado, un sacerdote a la cabecera de la cama, listo para administrarle el sacramento final, y las campanas de la iglesia repiqueteando para reunir a la comunidad para orar por el alma en el instante de su partida. En España, una buena muerte era la contrapartida natural de una buena vida: la buena muerte aseguraba la salvación;[37] pero, en la Nueva España, los sacerdotes tenían asuntos más urgentes que atender: el bautismo de los indios, de tal manera que pudieran fallecer en estado de gracia, o unirlos apropiadamente en matrimonio, de tal suerte que no fallecieran en pecado mortal.

No obstante, todo ello sigue siendo insuficientemente preciso. No es que se creyera que la buena muerte careciera de importancia para los indios; antes bien, una forma peculiar de la buena muerte era especialmente importante para ellos, una forma que contrastaba con la escena del lecho de muerte tan codiciada por los españoles del siglo XVI (y por los españoles e indios del XVII). Esa versión peculiarmente adaptada de la buena muerte se refleja en la decisión que los misioneros tomaron en 1555 de hacer de san José el santo patrono de toda la Nueva España y, por cierto, de dar a la primera capilla y hospital de indios de la ciudad de México el nombre de San José de los Naturales.

San José tenía muchos atributos que correspondían a la posición del indio dominado: el desinterés por su fe, su carencia de celos, su buena disposición a dejar a un lado el deseo de poseer y dominar a María, su buena disposición a colocar a su hijo antes que a sí mismo y su situación ambigua en el tiempo (dado que era tanto anterior como contemporáneo de Jesús y había muerto antes de la crucifixión y resurrección de éste). Por todas esas razones, la elección de san José fue cuidadosamente deliberada; pero también es importante para nuestro análisis otro de sus atributos: debido a que había nacido antes de la llegada del Mesías y, no obstante, muerto en compañía del Salvador, san José era el santo patrono de la buena muerte; y, en efecto, la buena muerte de los indios del siglo XVI, como en el caso de san José, hacía énfasis en morir en la fe sobre todo lo demás; hacía énfasis en el bautismo sobre todo lo demás: los nativos habían nacido en la gentilidad, pero morían en la fe. Mientras que, para los españoles de la época, la buena muerte evocaba y reflejaba cada aspecto de su vida, para los indios, la dicha de la buena muerte reflejaba únicamente el momento final de su vida, el momento en que sentían la presencia salvadora de Cristo, el momento de su muerte.

Estas conclusiones también se ven apoyadas por los casos de ambivalencia sacerdotal concernientes a la administración de la absolución a los indios. Así, en relación con el ofrecimiento de la confesión y la eucaristía a estos últimos, los padres del Tercer Concilio Provincial de México se seguían quejando de que: "[…] mucho es de marabillar que algunos con zelo yndiscreto quieren privar de tanto bien a los yndios y esclavos [que] como pequeñuelos y tiernos en la vida cristiana tienen más necesidad deste celestial mantenimiento".[38] Al mismo tiempo, los padres de ese concilio también reconocían que los indios no habían progresado mucho en su educación religiosa; el bautismo era todavía su principal bien y su única protección. Así, en 1584, el jesuita Juan de la Plaza advertía: "No hay que dejarse engañar por las apariencias, aunque muchos estén bautizados y se llamen a sí mismos cristianos, si se les examina se verá que la gran mayoría no saben lo indispensable para salvarse".[39] En un documento similar, preparado para la misma ocasión, Pedro de Feria, el dominico obispo de Chiapas, tenía la opinión de que los indios no estaban: "[…] fixos ni bien arraygados en nuestra sancta fe y religión cristiana, sino muy boçales y con muy poca stabilidad y dispuestos para qualquier tormenta y, aun sin tormenta, qualquier viento contrario los arranque y de con ellos al través […]".[40] Y de que, en su calidad de cristianos nuevos: "[…] han de ser criados como niños con leche y manjar ligero y de fáçil digestión, conforme a su poca capacidad e infancia en la religión cristiana, según que el apóstol San Pablo lo hazía y enseñava".[41]

En resumen, había renuencia a insistir en los matices más sutiles de la religión; y, sin duda alguna, con su *leitmotiv*, el pecado venial, el purgatorio calificaba como "matiz más sutil", al menos en ciertos sentidos. Las complejidades de criterio que implicaban esos temas eran considerables, incluso para los españoles. Así, Cervantes describe con humor las tribulaciones del cura y el barbero cuando son convocados para seleccionar cuál de los libros de Don Quijote debía ser condenado a las llamas y cuál debía ser salvado. El ama de Don Quijote enciende el fuego, mientras su sobrina expresa con entusiasmo la esperanza de que el cura pueda condenar todos y cada uno de los libros de Don Quijote a las llamas: "No hay para qué perdonar a ninguno, porque todos han sido los dañadores".[42] Cervantes la hace representar el brazo civil de la ley, mientras el cura y el barbero revisan cada uno de los libros: juntos,

envían unos a la condena, guardan otros para la posteridad y forman para ellos un montón que es una especie de purgatorio. La incertidumbre de las pautas para la salvación o la condena es evidente a todo lo largo de la escena y toca directamente a Cervantes cuando el cura y el barbero examinan su propia obra, *La Galatea*, y la envían al "Purgatorio". "Su libro —dice el cura— tiene algo de buena invención; propone algo, y no concluye nada; es menester esperar la segunda parte que promete; quizá con la enmienda alcanzará del todo la misericordia que ahora se le niega; y entre tanto que esto se ve, tenedle recluso en vuestra posada".[43] De esa manera, Cervantes pide clemencia de inmediato a sus críticos y reconoce que un verdadero juicio no es posible antes de la muerte, ya que, hasta entonces, siempre podemos hacer enmiendas de nuestros propios defectos.

A pesar de estas y otras complicaciones en la cuenta de los pecados veniales, no hay razón para dudar de que los indios fueran al menos técnicamente capaces de llevar una cuenta precisa de sus pecados; después de todo, únicamente se requieren dos operaciones básicas para purgar el pecado mundano: la primera es seguirle la pista muy de cerca al pecado, mientras que la segunda requiere una transposición aritmética: de los pecados debidos, a las indulgencias ganadas; y los indios mesoamericanos del siglo XVI eran capaces de realizar ambas operaciones. Así, el franciscano Diego de Landa explica:

> Que los yucatanenses naturalmente conocían que hacían mal, y porque creían que por el mal y pecado les venían muertes, enfermedades y tormentos, tenían por costumbre confesarse cuando ya estaban en ellos. De esta manera, cuando por enfermedad u otra cosa estaban en peligro de muerte, confesaban sus pecados, y si descuidaban traíanselos sus parientes más cercanos o amigos a la memoria, y así decían públicamente sus pecados: al sacerdote si estaba allí, y sino, a los padres y madres, las mujeres a los maridos y los maridos a las mujeres.[44]

Doscientos años más tarde, el arzobispo Francisco Lorenzana recordaba aún con nostalgia el fervor anterior de los indios en los días de Motolinía, y basaba sus afirmaciones específicamente en el meticuloso cuidado de los indios en la confesión:

> Es increible el fervor de los Indiios en la primera Conversion, pues corrían a tropas a pedir Confesión, e importunaban a los Confesores, para que los oyessen muchas veces: Unos se confessaban llevando pintados los pecados con ciertos caracteres, con que se pudieren entender, y los iban declarando, pues este era el modo de escritura, que usaban en su gentilidad, y otros, que habían aprendido a escribir, trahían sus pecados escritos: Llevaban a los caminos a los enfermos, y tullidos, y tenían tal fe, que los ponían por donde pasaban los Religiosos, como si fueran otro San Pedro, para que le tocare su sombra.[45]

Consecuentemente, al menos algunos indios estaban familiarizados con el concepto de la cuenta de los pecados. En cuanto a la segunda operación, la facilidad con que el dinero europeo fue introducido en Mesoamérica sugiere que la mentalidad de actuario que se requería para hacer la cuenta precisa de los méritos contra la de los pecados no estaba por encima de la capacidad contable de los indios. Así, en su estudio de Tlaxcala, James Lockhart, Frances Berdan y Arthur J. O. Anderson nos dicen que, a mediados del siglo XVI:

> El dinero español se integró completamente a la vida económica tlaxcalteca. El cabildo no sólo pagaba, recibía, cobraba y se endeudaba en pesos y tomines (un octavo de peso), sino que el populacho en general estaba familiarizado con la moneda española y la tenía en su poder […]. No existe absolutamente ningún indicio en las *Actas* de que la gente local tuviera problema alguno en comprender el concepto de dinero.[46]

En realidad, los testamentos indígenas del siglo XVI de todo el centro de la Nueva España demuestran que tenían una conciencia minuciosa del precio que alcanzaban en el mercado ciertos objetos, como piedras, faldas, cobijas, tierra, madera, una chaqueta vieja, hilo, metates, casas, un crucifijo, jícaras pintadas o una pieza de una casa.

Con todo, a pesar de su capacidad moral y aritmética, la lectura de las actas de los cabildos provinciales mexicanos del siglo XVI revela que, a fin de cuentas, se esperaba que los indios conocieran cómo santiguarse, y muy poco más; con un poco de suerte, podían conocer el Padre Nuestro y el Ave María y unas cuantas oraciones básicas más.

En 1598, un mestizo de 18 años de edad llamado Juan Luis, vaquero de Xochimilco, fue procesado por la Inquisición por estar poseído por el demonio. Para verificar la verdad de su afirmación de que era un cristiano bautizado y confirmado, el juez lo interrogó sobre los rudimentos requeridos del catequismo. El registro del tribunal nos permite echar una mirada a lo que un peón de la región central de la Nueva España, espiritualmente bien atendida, sabía realmente. Juan Luis: "[…] signose y santiguose y dijo el Pater noster, Ave Maria y Salve Regina bien dichos en romance, y en el Credo erró algunas palabras, y dijo que no sabía los diez mandamientos ni los demas de la doctrina cristiana".[47]

Ese grado de conocimiento parecía satisfactorio. Aun cuando a los curas les preocupaba en general que la población nativa adquiriera un mínimo grado de competencia en su nueva religión, también les preocupaba, cuando menos en la misma medida, la difusión sin vigilancia de la fe. Así, los padres del Segundo Concilio Provincial de México (1565) prohibieron a los indios poseer copias de las Escrituras o de cualquier otro libro de oraciones y trataron de eliminar toda manifestación religiosa indígena que pudiera tener lugar sin supervisión. También había una preocupación similar respecto a la administración sin vigilancia del ritual funerario y del cuidado de los muertos, especialmente en el Tercer Concilio Provincial de México, época en la que se combinó la crítica tridentina de la corrupción sacerdotal con la continua preocupación por las consecuencias de dejar a los indios ocuparse de sus muertos:

> Para poner fin a un abuso que en estas tierras se a yntroduzido de no hallarse los curas de los yndios a los enterramientos dellos, dexando hazer este officio a los tenpantlacas o cantores; este sancto concilio hordena y manda que todos los curas seculares y regulares bayan por sus personas y hagan el officio de los difuntos quando se enterrare algún yndio, saliendo con sobrepellis y cruz a recibir el cuerpo hasta el lugar que el prelado señalare; pues no es justo que estos naturales tan tiernos en la fe bean que tan poco caso hazen sus ministros de las obsequias de los difuntos, de lo qual podrían recibir escándalo.[48]

Con todo, independientemente de esas buenas intenciones, que sin duda alguna no se hicieron realidad en la mayoría de las regiones de la Nueva España, al final, la distribución geográfica de los indios y los sacerdotes y su número relativo llevaron al clero a evitar que el cuidado de los muertos y de sus almas fuese su primera y primordial preocupación, especialmente en la primera época. Así, en el informe que dirigió al Tercer Concilio Provincial de México en 1584, el doctor de la iglesia Fernando Ortiz de Hinojosa resumía la interpretación vigente de las causas de los vicios de los indios de la siguiente manera:

> Unos, dice lo echan al mal principio "que tuvo la entrada en los indios con muertes, violencias y robos, y que recibieron la fe más por fuerça que de grado". Otros lo atribuyen a los malos ejemplos que han dado los españoles, y a los agravios y vejaciones que les han hecho. Todo esto es cierto, dice Salazar; pero la causa más eficaz de esto, y que siempre ha procurado remediar, es el número exiguo de frailes que se encargan de los indios, y el que no dejen entrar a otros frailes en

su territorio por "codicia de ensanchar sus religiones". De modo que no se hace caso de que los indios entierren sus muertos, y el fiscal bautice los niños enfermos, y los cantores digan las horas, etc.[49]

En otras palabras, el mal trato que se daba a los indios y el pobre ejemplo de los españoles eran las causas clave del vicio indígena, pero la causa última y final era el número insuficiente de sacerdotes.

Ante esa realidad, se tenía la intención de que la observancia religiosa más estricta que se esperaba de los españoles sirviera tanto de ejemplo de lo que significaba ser un cristiano antiguo como de estratagema para legitimar la superioridad social de los españoles, los cuales ayunaban y hacían penitencia en muchas ocasiones más que los indios, hecho que reforzaba la justificación de su privilegio terrenal y divino. Únicamente debido a esto podemos entender por qué, incluso casi 300 años después de su conversión al catolicismo, los indios seguían estando exentos de la obligación de ayunar y de la abstención de trabajar en los "días de muertos".[50]

El clero adoptó una postura cuidadosa con respecto al uso del purgatorio en la evangelización. Decidió no incluir los "días de muertos" en la lista de fiestas indígenas obligatorias, otorgó una prioridad relativamente menor a la difusión de las artes de la buena muerte entre los nuevos conversos y prefirió poner de relieve el cielo y el infierno, antes que pensar demasiado en el pecado venial y el fuego del purgatorio; sin embargo, sería un error imaginar que el purgatorio estuvo enteramente ausente de las estrategias clericales de evangelización o que el clero fue adverso a las espléndidas aunque un tanto heterodoxas conmemoraciones indígenas de los muertos. Lo que encontramos, por el contrario, podría caracterizarse como un *acento* claro que se desarrolló especialmente para la administración de la vida de los indígenas después de la muerte; sin embargo, con el propósito de comprender esa evolución, es necesario que centremos nuestra atención en la manera como se utilizó la administración cristiana de los muertos para restructurar la sociedad indígena.

Conclusión

La inclinación mesiánica de los misioneros en la Nueva España de la primera mitad del siglo XVI se sostuvo sobre tres pilares: en el prolongado ciclo del expansionismo cristiano, en una rica tradición de exégesis bíblica y explicación histórica y en las condiciones sociales de la evangelización. La demografía y geografía de la evangelización reforzaron las corrientes de pensamiento mesiánicas y apocalípticas que Phelan identificó con la tradición intelectual de los franciscanos hace casi 50 años.

Por esa razón, la Iglesia promovió la doctrina del purgatorio sólo vacilantemente: en comparación con lo ocurrido en España, se hizo poco énfasis en las elaboradas sutilezas de la buena muerte, mientras que no se hizo del Día de Todos los Santos un día obligatorio de descanso y ayuno para los indios, como lo era para los españoles, ni los gobiernos de las ciudades fomentaron los "días de muertos" como ocasiones públicas significativas.

Las comunidades indígenas observaban la celebración de los "días de muertos" con ofrendas abundantes aun antes de que se hubiesen familiarizado estrechamente con la doctrina del purgatorio, antes de que sus muertes estuviesen directamente en manos de los clérigos y a

pesar de que el Vaticano hubiese reducido al mínimo sus deberes en ese festival. Las ofrendas de comida de los indios fueron mucho más variadas y generosas desde el principio que las de los españoles, como los propios sacerdotes lo hicieron notar tan frecuentemente. También las ofrecían en épocas y lugares no aprobados por la Iglesia: conmemoraban a los niños con ofrendas en el Día de Todos los Santos y presentaban ofrendas de comida en altares domésticos que en ocasiones contenían restos de sus muertos secretamente ocultos.

El hecho de que los "días de muertos" hayan sido aceptados antes de que la educación religiosa estuviese estrechamente vigilada y aun antes de que se promoviera ampliamente el purgatorio sugiere que ese festival fue adoptado como una marca externa de cristianización y, al mismo tiempo, como una ocasión en la que las alianzas con el clero podían tener lugar conjuntamente con la renovación de los intercambios recíprocos entre los miembros vivos y muertos de la comunidad. Las ofrendas de los "días de muertos", que tenían lugar después de la cosecha, eran una manera tanto de expresar las deudas con los difuntos como de representar la fidelidad de la comunidad al dios español y sus sacerdotes. Como se ha visto, esas ofrendas eran una de las mayores fuentes de ingresos de los curas.

Por otra parte, el ideal de la administración sacerdotal de la muerte sirvió como pantalla para un conjunto de metas dispares. La más fundamental de ellas fue la congregación de los indios en asentamientos compactos: se entendía que era una condición para establecer el tan ardientemente deseado sistema de administración de la vida, de la cuna a la tumba, centrado en la parroquia y que finalmente se alcanzó en muchas regiones. Así, hacia finales del periodo colonial, las autoridades eclesiásticas describían triunfalmente las parroquias mexicanas como "las madres de los feligreses":

> Las parroquias son las madres de los feligreses, en ellas se hacen miembros de la Yglesia por Bautismo, y en éllas se depositan comunmente sus cuerpos; en ellas se anuncia al Pueblo las fiestas, sus obligaciones, la celebración de los Matrimonios, se publican los ordenados, y todos los Edictos concernientes al bien espiritual, o temporal de los fieles, que deben oyr allí la Doctrina Christiana, ser examinados en ella, y comulgar por Pascua florida, pues son el templo destinado para que el Pastor dirija sus ovejas, y éstas oigan su voz.[51]

En el siglo XVI, no obstante, esa visión de la parroquia era poco más que un sueño; en efecto, los sacerdotes y misioneros de ese siglo enfrentaron graves contratiempos desde el punto de vista de la estabilidad de las comunidades indígenas de culto. Así, Charles Gibson hace notar: "[…] en el periodo temprano, la asistencia a la iglesia había tenido lugar en un orden regulado, al unísono y por barrios, pero, con el trastorno progresivo del orden social nativo, la asistencia llegó a ser una cuestión de decisión personal, sin sanción comunal y sin que pudiera ser sancionada por el clero".[52]

Únicamente la estabilización demográfica e institucional y la reorganización de las relaciones sociales conforme a nuevas directrices permitirían que el ideal de la parroquia cristalizara.

A los sacerdotes también les interesaba la administración de los moribundos como una medida necesaria para desligar a los indios de la indeseada herencia de su pasado pagano. Los misioneros reconocieron que la muerte y las deudas estaban estrechamente entrelazadas, la lealtad de los vivos se basaba ultimadamente en sus vínculos con sus muertos y la administración cuidadosa de la muerte podía influir en las obligaciones de los vivos.

Los *Coloquios* de Bernardino de Sahagún proporcionan algunos indicios de ello. Consisten en la interpretación que hizo Sahagún de los diálogos entre la nobleza azteca y los doce misioneros franciscanos durante su primer encuentro en 1524. Por lo que revelan tanto sobre las preocupaciones de los misioneros como sobre lo que los señores aztecas pudieron haber dicho realmente, los *Coloquios* parecen haber sido concebidos principalmente como un instrumento de instrucción religiosa, más que como una historia fiel. En ese texto, la principal objeción de los sacerdotes aztecas al cristianismo era que, al aceptar la fe, traicionaban a sus padres antepasados: "[…] los padres antepasados que nos engendraron y rigieron […] nos dexaron esta costumbre que tenemos de adorar nuestros dioses, y ellos los creyeron y adoraron todo el tiempo que bivieron sobre la tierra; ellos nos enseñaron de la manera que los abíamos de honrar; y todas las cerimonias y sacrificios que hazemos ellos nos lo enseñaron […]".[53]

Las preocupaciones por el vínculo entre los antepasados y la supervivencia de la idolatría eran la base de las actitudes de los sacerdotes hacia la práctica ritual funeraria de los indígenas; en efecto, en 1584, precisamente en reconocimiento de ese potencial para el resurgimiento, el doctor de la iglesia Fernando Ortiz de Hinojosa recomendaba que los indios: "[…] en sus funerales no den comidas "ni hagan giros" a los convidados, y para que olviden sus viejos cantares paganos, ya que la música tiene tanto atractivo para ellos, se introduzcan libros de cantos con la vida de Cristo y de los santos".[54] Su recomendación fue adoptada por el Tercer Concilio Provincial de México en la orden que emitió con el propósito de que: "[…] se destierren los conbites y borracheras que suele aver entre los yndios en los días de los enterramientos de los difuntos, persuadiéndoles y declarándoles quan ageno es lo que hazen de lo que aquel tiempo requiere […]".[55]

El objetivo final, más modesto aunque fundamental, era, muy simplemente, llegar a un *statu quo* en el que los funerales, las misas por los difuntos y la celebración de los "días de muertos" llegaran a ser momentos en los que los indios expresaran su obediencia y presentaran sus tributos. La mayoría de los curas de los pueblos parecen haber tolerado que los especialistas indios en el ritual enterraran a los muertos y administraran el proceso de la agonía, mientras que alentaban positivamente las ricas ofrendas de comida de los "días de muertos". Al mismo tiempo, la jerarquía eclesiástica tuvo el cuidado de empujar suavemente a sus sacerdotes a que hicieran demostraciones públicas de preocupación y consideración por los muertos de los indios, con el propósito de reafirmar la realidad de la humanidad que tenían en común, de su pertenencia común a la comunidad cristiana. A medida que el marco institucional y la dinámica de la población en general se estabilizaran, esos objetivos habrían de cambiar y llegarían a ser más penetrantes.

[1] Annette Weiner, *Inalienable Possessions*, The University of California Press, Berkeley, 1992.

[2] En el libro de Lorenzo de San Francisco, *Tesoro celestial y divino, para el rescate, y consuelo de las almas assí de los vivos, como de los Fieles difuntos*, Juan Lorenço Machado, Cádiz, 1665, que circuló en las bibliotecas mexicanas, se puede encontrar un ejemplo de la manera como se interpretó y analizó este pasaje de san Agustín durante la época barroca española. La posición de san Agustín respecto al entierro y la pompa funeraria se utilizaría más tarde, a finales del siglo XVIII y principios del XIX, para ofrecer una justificación religiosa de la ideología modernizadora de los reformistas ilustrados; véase Pamela Voekel, *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico*, Durham University Press, Durham, 2002, cap. 2.

[3] Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory* [1981], The University of Chicago Press, Chicago, 1984, es la principal fuente sobre el surgimiento del purgatorio. Le Goff demuestra que, aunque la idea del purgatorio ya existía en los primeros siglos del cristianismo, únicamente se convirtió en doctrina oficial de la Iglesia después de pasado el milenio; de manera similar, el entierro dentro de las iglesias, práctica reservada a reyes y santos en la alta edad media, llegó a ser un ideal generalizado en esa misma época.

[4] Véase un análisis completo en Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Siglo XXI, Madrid, 1993, pp. 213-239. Las referencias a esas prácticas en la Nueva España se pueden encontrar en las pinturas votivas de las iglesias, por ejemplo, en la de Santo Domingo, en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

[5] Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias…*, *op. cit.*, p. 311.

[6] Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos, en la cual se trata de las penas y lugares del purgatorio; y como pueden ser ayudadas las ánimas de los difuntos, con las oraciones y sufragios de los vivos*, Casa de Juan Gracián, Alcalá de Henares, 1615, cap. 1, p. 4.

[7] *Ibid*., cap. 1, p. 2.

[8] Lorenzo de San Francisco, *Tesoro celestial y divino…*, *op. cit.*, p. 334.

[9] Joaquín Solans, *Manual litúrgico, o sea breve exposición de las sagradas ceremonias que han de observarse en el santo sacrificio de la misa*, vol. 1 [1880], Imprenta de E. Subirana, Editor Pontificio, Barcelona, 1907, pp. 37-40.

[10] Torquemada, *Monarquía indiana* [1615], vol. 4, UNAM, México, 1977, p. 295.

[11] *Ibid*., p. 296.

[12] Fray Lorenzo de San Francisco, *Tesoro celestial y divino…*, *op. cit.*, pp. 332v-333.

[13] *Ibid*., p. 331v.

[14] *Las tradiciones de días de muertos en México*, SEP, México, 1982, p. 9.

[15] Reproducido en Patricia Flores Blavier y Estela Rojas Noguez, *Culto a los fieles difuntos: Mixquic*, Departamento del Distrito Federal, México, 1993, pp. 32-33.

[16] William A. Christian, *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, The Princeton University Press, Princeton, 1981, p. 143. Véase también F. Javier Campos y Fernández de Sevilla, *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI: Religión, economía y sociedad según las "Relaciones topográficas" de Felipe II*, Ediciones Escurialenses, El Escorial, 1986.

[17] Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia R. y Constantino Medina Lima (eds.), *Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567*, AGN/CIESAS/Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, México, 1985, p. 350-351.

[18] Carolyn Dean, *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*, Durham University Press, Durham, 1999.

[19] Antes de las Leyes de Reforma, el día de Corpus Christi había desfiles militares. También es muy revelador el que el día de Corpus Christi siguiera siendo una ocasión políticamente sensible aun después de su supresión como celebración cívica; así, los indios de Papantla iniciaron su revuelta en un día de Corpus, lo cual estaba en consonancia con la tendencia general de las rebeliones indias del siglo XIX: la apropiación del catolicismo por las comunidades indígenas y la excomunión de los explotadores españoles o criollos; y, durante la rebelión tzeltal de 1712, por ejemplo, se cambió el nombre del pueblo de Cancuc, que albergaba a la María india que era el corazón simbólico de la rebelión, a Ciudad Real (nombre de la capital española del distrito), mientras que Ciudad Real recibió el nombre de Jerusalén, porque era donde vivían los judíos infieles. Respecto a la rebelión de Papantla, véase Emilio Kourí, *The Business of the Land*, The Stanford University Press, Stanford, 2004; y respecto a la rebelión de Cancuc, véase Juan Pedro Viqueira, *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, FCE, México, 1993.

[20] Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Diario* [1623], Conaculta, México, 2000, p. 61.

[21] Toribio de Benavente, Motolinía, *Memoriales; o, Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* [1555], ed. Edmundo O'Gorman, UNAM, México, 1971, p. 94, § 208.

[22] *Ibid*., p. 47v.

[23] Thomas Gage, *El inglés americano, sus trabajos por mar y tierra, o un nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales* [1655], trad. de Stella Mastrangelo, introd. y notas de Eugenio Martín Torres, Libros del Umbral, México, 2001, p. 381.

[24] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* [1579], ed. Ángel María Garibay, Conaculta, México, 1995, pp. 268-270.

[25] Bartolomé de Las Casas, "Apologética historia sumaria antes del año 1555", en *Los indios de México y Nueva España (antología)*, ed. Edmundo O'Gorman, Porrúa, México, 1999, p. 184.

[26] Francisco de Burgoa, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América* [1674], edición facsimilar, Porrúa, México, 1997, p. 392.

[27] Gómez de Orozco, "Costumbres, fiestas, enterramientos, y diversas formas de proceder de los Indios de Nueva España", *Tlalocan: A journal of source materials on the native cultures of Mexico*, vol. 1 (The House of Tlaloc, Sacramento, California, núm. 2, 1945, p. 42).

[28] *Ibid*., pp. 392-393. La fecha de las expediciones es 1599. La historia del descubrimiento de los entierros mencionados se encuentra en Francisco de Burgoa, *Palestra historial de virtudes y exemplars apostólicos*, edición facsimilar [1670], Porrúa, México, 1997, pp. 106-107.

[29] John Leddy Phelan, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. de Josefina Vázquez de Knauth, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1972, 22, p. 12 (Serie Historia Novohispana).

[30] Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory*…, *op. cit.*, p. 231.

[31] Torquemada, *Monarquía indiana*, *op. cit.*, vol. 4, cap. XLVIII, pp. 308-309.

[32] *Chilam Balam de Chumayel*, prólogo y trad. del maya al español por Antonio Mediz Bolio, UNAM, México, 1973, p. 159.

[33] En Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, *op. cit.*, pp. 643-648, véase una lista de las ediciones en español de libros sobre la buena muerte; en Robert Ricard, *La conquista espiritual de México* [1933], trad. de Ángel María Garibay, FCE, México, 1986, se encuentra un catálogo de publicaciones de los misioneros en lenguajes indígenas.

[34] Fernando Horcasitas, *El Teatro Náhuatl: épocas novohispana y moderna*, UNAM, México, 1974, p. 569. Fernando Horcasitas llevó a cabo la lectura paleográfica y tradujo al español el texto completo de la obra.

[35] José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano* [1585], Porrúa, México, 1963, ff. 203rv.

[36] *Ibid*., f. 239r.

[37] Fernando Martínez Gil, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias…*, *op. cit.*, pp. 163-178.

[38] *Ibid*., p. 68v.

[39] José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio…*, *op. cit.*, p. 48.

[40] *Ibid*., p. 55.

[41] *Idem.*

[42] Miguel de Cervantes Saavedra, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, EspasaCalpe, Madrid, 1973, Libro 1, cap. 6.

[43] *Idem.*

[44] Diego de Landa, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1959, p. 47.

[45] Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México*, Imprenta de el Supremo Gobierno, México, 1769, pp. 3-4.

[46] James Lockhart, F. B. y A. J. O. A., *The Tlaxcalan Actas…*, *op. cit.*, p. 27.

[47] "Proceso de Juan Luis por hereje y pacto con el demonio (1598-1601)", en *Boletín del Archivo General de la Nación*, IV (1), 1933, p. 11.

[48] José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio…*, *op. cit.*, p. 57v.

[49] "Memoria preparada para el Tercer Concilio Provincial Mexicano por el doctor Fernando Ortiz de Hinojosa", *ibid*., p. 61.

[50] Mariano de Zúñiga y Ontiveros, *Calendario manual y guía de forasteros en México, para el año de 1797*, Zúñiga y Ontiveros, México, 1797, presenta una lista completa de los días de guardar, separados según que fuesen observados únicamente por los españoles o tanto por los españoles como por los indios. El Día de Todos los Santos seguía estando únicamente en el calendario español de los días de guardar.

[51] "Cuarto Concilio Provincial Mexicano (1771)", en Luisa Zahino Peñafort (coord.), *El cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Libro III, Título XIV, Porrúa, México, 1999, p. 2.

[52] Charles Gibson, *The Aztecs Under Spanish Rule: A History of the Indians of the Valley of Mexico, 1519-1810*, The Stanford University Press, Stanford, 1964, p. 112.

[53] Bernardino de Sahagún, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doze frayles de San Francisco embiados por el papa Adriano Sesto y por el emperador Carlos Quinto convertieron a los indios de la nueva Espanya en lengua mexicana y española*, en *Revista Mexicana de Estudios Antropológicos*, núm. 1, UNAM, México, 1927, p. 128.

[54] "Memoria preparada para el Tercer Concilio Provincial Mexicano por el doctor Fernando Ortiz de Hinojosa", en José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio…*, *op. cit.*, p. 60.

[55] "Decretos del III Concilio Provincial Mexicano (1585)", *ibid*., p. 57v.

III. LOS SUFRAGIOS POR LOS MUERTOS ENTRE LOS ESPAÑOLES Y LOS INDIOS

LOS PECADOS DE LA CONQUISTA

El único grupo que sin duda tenía un fuerte interés en el purgatorio desde el día en que puso los pies en México era el de los españoles seglares, ya que los religiosos se encontraban de un humor apocalíptico, dejando entrever infierno y cielo a paganos y cristianos, antiguos y nuevos, mientras que, por su parte, los indios no estaban muy bien instruidos en el delicado arte de la administración de la vida después de la muerte. En cuanto a los cristianos completamente indoctrinados, los conquistadores eran conscientes de que los impulsaban sus pasiones —la ambición, la lujuria y la codicia— y de que su situación en la colonia conducía al pecado y, frecuentemente, al pecado mortal.

Los escritos de los conquistadores están sembrados de momentos de arrepentimiento y remordimiento. Un ejemplo bien conocido se puede encontrar en las crónicas de la conquista del Perú de Pedro Cieza de Léon:

> Y podríase, por Atabalipa, decir el refrán de "matarás y matarte han"; "y matarán a los que te mataren". Y así, los que tiene por culpantes, en su muerte, murieron muertes desastrosas: Pizarro, mataron a puñaladas; y Almagro, le dieron garrote; fray Vicente, mataron los indios en la Puná; Riquelme, murió súbitamente. Pero Sancho, que fue el escribano, le dieron en Chile muerte cruel de garrote y cordel.[1]

También es posible encontrar formulaciones similares en otras obras parecidas, entre ellas la historia de Bernal Díaz del Castillo sobre la conquista de México y, desde luego, en las exaltadas denuncias de los frailes Bartolomé de Las Casas, Jerónimo de Mendieta y muchos otros. La representación de los españoles como corruptores de la inocencia de los indios fue un *leitmotiv* de la melancolía de la Conquista.

Así, para Las Casas: "Todas estas universas e infinitas gentes *a toto genero* crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces, obedientísimas y fidelísimas a sus señores naturales e a los cristianos a quien sirven; más humildes, más pacientes, más pacíficas e quietas, sin rencillas ni bullicios, no rijosos, no querulosos, sin rancores, sin odios, sin desear venganzas, que hay en el mundo".[2] Las Casas imploraba al rey Carlos que: "[…] ha de extirpar tantos males y ha de remediar aquel Nuevo Mundo que Dios le ha dado […] para remedio de toda su universal Iglesia e final salvación propia de su real ánima".[3]

Las admoniciones tuvieron sus efectos, y no únicamente en el propio Las Casas (quien, habiendo escuchado sermones como el suyo a un fraile dominico de La Española, había abandonado sus posesiones mundanas, cedido su encomienda y tomado los santos votos): en sus testamentos, leyes y cédulas, los reyes y reinas españoles, comenzando por la reina Isabel, reconocieron con frecuencia la preocupación por los efectos de la destrucción de los indios en sus propias almas; y, siguiendo la misma tendencia, los primeros colonizadores españoles se preocupaban por el paradero de sus almas después de la muerte.

El más famoso de esos casos fue el de Hernán Cortés, quien escribió en su testamento, dictado en 1547, que, si se determinaba (como Las Casas argüía) que la propiedad que los

españoles tomaron a los indios había sido mal habida, sus herederos deberían devolverla y compensar a sus legítimos propietarios por sus pérdidas en los años transcurridos.[4]

Aun cuando las dudas de Cortés en su lecho de muerte sobre los derechos y prerrogativas del conquistador eran inusuales, es posible encontrar diversos grados de preocupación por lo que se podría denominar los pecados de la conquista en otros testamentos de los conquistadores, incluso en los de personajes que no tenían la menor sombra de duda respecto a sus derechos sobre los indios; por ejemplo: en su testamento (dictado en 1537 y modificado en 1539), Francisco Pizarro mostraba una profunda preocupación por las almas del purgatorio. A diferencia de Cortés, quien murió pacíficamente en España y pidió que sus restos fuesen llevados de vuelta a México, Pizarro, quien fue asesinado en el Perú, pidió que sus restos fuesen llevados a una iglesia familiar que debía ser construida en su nativa Trujillo, con fondos que él proveyó. En dicha iglesia, decía Pizarro:

> […] hordeno y quiero que todos los lunes del año de mas de la misa mayor del dia diga de mañana una misa cantada por las ánimas del purgatorio y el sábado siguiente la misa de nuestra señora ansymisma cantada esto se entiende demas de la misa mayor del dia que estamos e a de dexar de decir e que en la misa de las animas de purgatorio digan su Responso cantado sobre mi sepultura e de mis desçendientes dentro de la capilla mayor de la dicha yglesia […].[5]

Además, se debía pagar a perpetuidad a un acólito para que recorriera las calles de Trujillo a la una en punto de cada mañana, tañendo una campanilla que debía servir para recordar a los fieles que rezaran sus Ave Marías y sus Padre Nuestros por las almas del purgatorio.

Aunque Pizarro no mostró en su testamento ninguna consideración por las almas de los indios que masacró en el Perú o por la legitimidad de su riqueza, sí reveló su inquietud espiritual con respecto a sus propios soldados; así, hizo provisiones especiales para que se celebraran misas por: "[…] las animas de algunas personas pobres que murieron en el descubrimiento que yo hize en esas partes que no tienen quien haga bien por ellas e otros treynta por las animas de los yndios cristianos que an muerto en mi servicio en el dicho descubrimiento y en mi casa y se pague la pitança acostumbrada."[6]

Las preocupaciones del conquistador Mansio Serra de Leguizamón, quien quizá fue el último en morir de los hombres de Pizarro que estuvieron en Cajamarca, se asemejaban más a las de Cortés. Haciéndose eco de los sentimientos de Cieza de Léon, Serra de Leguizamón redactó su testamento como un documento público y carta al rey; en él, se culpaba a sí mismo y a los españoles por el estado moral de los incas:

> Pero ahora han llegado a tal extremo en ofensa de Dios, debido al mal ejemplo que les hemos puesto en todo, que estos Indios de no hacer mal alguno han cambiado en gentes que ahora no hacen bien alguno, o muy poco; algo que debe conmover la conciencia de Vuestra Majestad como conmueve la mía, como uno de sus primeros conquistadores y descubridores, y que exige ser remediado.[7]

Estos ejemplos pueden parecer demasiado ilustres para ser ilustrativos, pero, en realidad, no era inusual que un conquistador tomara al menos ciertas provisiones para: "[…] las ánimas de todas las navorías, indios e indias que en su servicio murieron siendo cristianos".[8]

Preocupación por el alma propia, por las de los padres o por las de camaradas de armas menos afortunados, sirvientes mal pagados, aliados indios pobremente recompensados o

víctimas injustamente despojadas, todo ello podemos encontrarlo en los testamentos de los conquistadores y justifica por completo la conclusión de que las ceremonias dedicadas a las almas del purgatorio, que culminaban en el Día de Ánimas (o Difuntos), fueron cuidadosamente observadas por esa generación.

LOS ESPAÑOLES DE LAS GENERACIONES SUBSECUENTES

Es muy probable que las prácticas de las generaciones posteriores de colonizadores estuviesen menos impulsadas por el remordimiento o el temor al fuego eterno que las de los conquistadores, ya que, a medida que las estructuras de la autoridad y la propiedad se estabilizaban, los recién llegados de España podían ver la Nueva España, con sus maravillas y horrores, más que como una realidad por la que podía hacérseles personalmente responsables, como un lugar cuya existencia era independiente. Sus expectativas de ascenso social se basaban frecuentemente en la correspondencia con los parientes o compatriotas que ya se habían tallado un nicho en la economía, más que en una dependencia absoluta de la buena fortuna; sin embargo, si bien es cierto que lo que aguijoneó entre los conquistadores la devoción especial por las almas del purgatorio fueron los pecados o la culpa de la conquista, las generaciones posteriores tenían sus propios motivos de preocupación.

Los estudios sobre los vínculos trasatlánticos de las comunidades españolas en América han demostrado la importancia de mantener nexos con la ciudad o pueblo de origen.[9] Las relaciones de patronazgo y solidaridad, la elección de las alianzas matrimoniales y de empleados dignos de confianza y la formación de nichos económicos, todo implicaba mantener no sólo un sentido de lealtad sino también vínculos continuos e inversiones en la tierra natal.

Naturalmente, esos vínculos se manifestaban en el plano religioso: la devoción especial por los santos de la parroquia de la tierra natal, la preocupación por las almas de los parientes que estaban sepultados allá, el apoyo a las cofradías locales, todo ello era común entre los emigrantes que, al mismo tiempo, participaban en la reproducción de ese campo religioso en la Nueva España. Ida Altman demostró que los emigrantes de Brihuega, en Castilla, invirtieron abundantemente en fundaciones religiosas en Puebla, pero que estas últimas estaban usualmente dedicadas a los mismos santos que en Brihuega; además, “los testamentos incluían frecuentemente sumas modestas destinadas a las iglesias o cofradías de Brihuega, aunque, por lo general, menores a las destinadas para tales legados en Puebla”.[10] En el caso de los emigrantes vascos del valle de Oiartzun, Juan Javier Pescador demostró el impresionante grado en que sus emigrantes establecidos en el Nuevo Mundo subsidiaban e incluso moldeaban la vida religiosa local en España.[11]

La Corona llegó a considerar como un problema la tendencia a seguir el ejemplo de Pizarro y legar a las iglesias de la tierra natal en España, más que a las fundaciones religiosas en la Nueva España. Los reyes Carlos V, Felipe II, Felipe III e incluso Felipe IV emitieron o reemitieron cédulas en las que pedían al clero que encareciera a los españoles en América que dejaran sus pertenencias a la iglesia del lugar donde vivían y no a las iglesias de España: “Ley 4ª.- El mismo Emperador [Carlos V], en Barcelona, a 1° de mayo de 1543, y D Felipe IV, en la Recopilación de que nos ocupa, están contestes en que los provinciales, clérigos y otros religiosos tengan cuidado de dar a entender a los vecinos en los sermones y confesiones que

las obras pías que hagan en sus últimas voluntades las dejen en aquella tierra donde hubieren existido".[12] Las donaciones en cuestión podían ser muy sustanciales, tanto que, como en el caso de los indios, los intereses de los herederos parecen haber contado con la garantía de la protección real; de tal manera, en 1541, en un edicto que pasó por varias versiones subsecuentes, el emperador Carlos V convino en que: "[…] no consientan se pida ni lleva la cuarta parte de las Misas, mandas y legados pios, que los españoles difuntos en las Indias hubieren ordenado se digan, hagan o ejecuten en aquellos reinos".[13] Además, se estableció un tribunal especial, los Juzgados Generales de Bienes de Difuntos, para garantizar que los herederos en España recibieran los legados de los españoles que morían en el Nuevo Mundo.[14]

La cuestión más amplia es que, debido a su dependencia de la parentela y la ciudad de origen, los españoles emigrantes se dedicaban a cultivar un agudo sentido de solidaridad con la familia y la comunidad, así como el culto de los santos y el apoyo de iglesias específicas y cofradías religiosas que protegían, cuidaban o albergaban los restos de los miembros de su comunidad de origen. Para ellos, los "días de muertos" eran una ocasión en la que se recordaba a esa comunidad: el cuidado de las almas de los muertos necesariamente se extendía al otro lado del Océano Atlántico y los santos de su devoción especial vinculaban los cementerios de las iglesias de México con los correspondientes en España. Finalmente, los emigrantes sabían que el resultado de sus donaciones, generosas o modestas, eran los sufragios por sus muertos en España.

Otra razón para intuir la existencia de un culto elaborado de los muertos entre los primeros emigrantes españoles a la Nueva España es la movilidad social ascendente de ese grupo. Mientras que la vida y la muerte del conquistador se consumían en la pasión, lo que gobernaba las de los colonizadores posteriores era el trabajo y la contabilidad, trabajo y contabilidad que frecuentemente se veían coronados por un sentimiento de progreso personal. Altman nos dice: "[…] los inmigrantes con siquiera un mínimo de experiencia que invertían en la producción textil, la elaboración de pan y biscochos, el comercio y el transporte regionales y la cría de ganado descubrieron rápidamente que podían operar a una escala inimaginable en su tierra natal".[15]

En el Nuevo Mundo, las inversiones exageradas en la pompa fúnebre eran la marca de la movilidad social ascendente. La tendencia a hacer más sufragios por los muertos se generalizó en la sociedad española después del Concilio de Trento y era enteramente independiente de la movilidad social; así, en su testamento, Felipe II mantuvo el mismo número de misas que debían celebrarse por su alma que el que su padre, el emperador Carlos V, había ordenado a su muerte (30 000), pero añadió más formalidad y pompa a la ocasión, creando un lugar de reposo especial para la realeza muerta en El Escorial y multiplicando las alusiones a la intercesión de los santos. El número de misas que los reyes ordenaban en sus testamentos ascendió más tarde a 40 000 y, finalmente, bajo Felipe IV, a 100 000.

Dada la importancia de la pompa fúnebre y las misas por los muertos como señales de lealtad a la fe y, al mismo tiempo, como demostraciones públicas del valor del difunto y su familia, parece más que probable que los españoles que lograban ascender socialmente en la Nueva España se hayan dedicado a ceremonias muy elaboradas; en México, como lo hizo notar mordazmente Motolinía, todos los españoles "han de ser caballeros". En efecto, las investigaciones recientes demuestran la existencia de un interés aparentemente anacrónico por

certificar la pureza de la sangre entre los españoles del México de finales del siglo XVI y principios del XVII.[16] La prueba de su nobleza recién descubierta o recién recordada se hacía patente en las mejores galas de las casas, ropas y carruajes de esos inmigrantes, pero, sin duda alguna, también en sus funerales y en las misas que se cantaban por ellos subsecuentemente, entre ellas, las de los "días de muertos".

En resumen, si bien es cierto que el clero enviaba señales encontradas a los indios con respecto al purgatorio, el arte de morir y la importancia religiosa de los "días de muertos", los españoles seglares no manifestaban tal ambivalencia. Los pecados de la conquista, sus pasiones, su culpa, dominaban los pensamientos de los conquistadores, mientras que los colonizadores posteriores, con su doble preocupación, por sus vínculos con su tierra natal y por la demostración pública de su valor y éxito, estaban profundamente dedicados a lo que, para ellos, era un día de fiesta obligatoria que los distinguía como cristianos antiguos y, por lo tanto, una expresión material de su superioridad sobre los indios y otras castas inferiores.

Los españoles desarrollaron importantes diferencias generacionales en sus prácticas funerarias, de acuerdo no solamente con los cambios doctrinales que habían surgido del Concilio de Trento sino también con las circunstancias cambiantes. La vida y la muerte del conquistador y de los primeros colonizadores divergieron de la vida y la muerte de los que llegaron posteriormente, tanto en lo material como en lo espiritual. Además de las diferencias generacionales, había diferencias que eran producto de la región de origen y de la clase; por ejemplo, los inmigrantes del País Vasco y de Castilla parecen haber estado más orientados hacia la comunidad y menos marcados por los vínculos endógenos de patronazgo que los inmigrantes de Extremadura o Andalucía,[17] mientras que la devoción por ciertos santos o apariciones específicos era a menudo un indicio del pueblo o región de origen. Finalmente, dado el logro colectivo de los españoles de llegar a ser una casta superior de cristianos antiguos, parece probable que las diferencias de clase que afectaban a las formas de devoción popular en España hayan podido verse atenuadas en el Nuevo Mundo.

LA "INDIGENIZACION" DE LOS "DÍAS DE MUERTOS"

No existe una relación simple y unívoca entre el florecimiento de los "días de muertos" y el trauma de las numerosísimas muertes que tuvieron lugar durante las grandes epidemias. Como nos lo ha recordado Mario Ruz, es cierto que, ante el genocidio, la adopción formal o externa del catolicismo llegó a ser la única opción para la supervivencia de la comunidad: "No es profético sino constatatorio el tono del Chilam Balam de Chumayel cuando asienta: 'Once Ahau es el Katún en que dejaron de llamarse mayas los hombres mayas. Cristianos se llaman todos'."[18] Sin embargo, tales eran el contexto general y el marco de conversión y capacidad de recuperación, invención y resistencia. Frente a las mortales pandemias, las actitudes indígenas hacia el cristianismo se dividían entre aquellos que abrazaban la esperanza de la salvación y el alivio que los sacerdotes les ofrecían y aquellos que culpaban de su desgracia a los españoles y a su propio descuido de sus dioses tradicionales. En efecto, la dinámica y dialéctica de la situación colonial en esos años dieron paso a una adopción marcadamente polivalente de esos rituales; y ese es el proceso que abordaremos ahora con el propósito de concluir la revisión de la historia temprana de la festividad.

Las diferencias generacionales y las variaciones regionales daban lugar a una gama mucho más amplia de variantes entre los pueblos indígenas que entre los españoles. Las prácticas funerarias indias posteriores a la conquista iban desde el apego recalcitrante a las prácticas paganas hasta las representaciones interpretadas libremente de la doctrina sacerdotal, pasando por las imitaciones marcadas y resueltas de la verdadera práctica española contemporánea.

Una clave de la dinámica de las creencias y prácticas funerarias indígenas del siglo XVI se relaciona con la imperfección de los métodos con que se transmitía el dogma cristiano. A pesar de los heroicos esfuerzos de la primera época, muchos sacerdotes no hablaban lenguas indígenas; aun cuando se ofrecía educación a algunos indios, en especial de la nobleza, ya se ha analizado la proporción entre sacerdotes e indios; además, los esfuerzos por crear una clase indígena letrada disminuyeron abruptamente en el decenio de 1560, al igual que las habilidades lingüísticas y el compromiso evangélico de las nuevas generaciones de misioneros. Consecuentemente, Mendieta se quejaba: "Ya no hallarán por maravilla fraile que de veras arrostre a deprender lengua, porque los que la saben, con mucho desmayo y casi sin gusto se aprovechan della: y (los que les vale la suya) dicen que ya ni aun confesar ni predicar, sino meterse en un rincón, y lo ponen por obra".[19]

Dado todo lo anterior, se puede afirmar que los aldeanos dependían principalmente de los medios de comunicación orales. Las consecuencias que ello tuvo para el catecismo no son muy conocidas, pero se puede tener al menos una idea indirecta a través de un breve examen de los llamados manuscritos testerianos. Esos documentos parecen haberse producido por primera vez en México por el franciscano Jacobo de Testera a mediados del siglo XVI, pero fueron elaborados a todo lo largo del periodo colonial y también ya bien entrado el siglo XIX.[20] En el Perú, todavía se seguían elaborando en el siglo XIX y aun ya en el siglo XX.[21] Los manuscritos testerianos se basan en los catecismos con los principios de la fe; por lo general, sus oraciones incluyen la Señal de la Cruz, el Ave María, el Padre Nuestro, el Credo de los Apóstoles, el Salve Regina, los Diez Mandamientos, los Cinco Mandamientos de la Iglesia, los Siete Sacramentos, los Catorce Artículos de la Fe, los Catorce Actos de Piedad, el Confíteor y una serie de preguntas y respuestas respecto de la fe conocidas como "la Doctrina",[22] pero su peculiaridad reside en que son una serie de imágenes, hechas para iletrados (sobre todo para catequistas indígenas), que se debían usar como recursos mnemotécnicos para traer las oraciones a la memoria (véase la figura III.1).

Lo que resalta de esos libros de ilustraciones, desde nuestro punto de vista, es que la transmisión del dogma cristiano dependía en un alto grado de la memoria y la representación, por lo que suponemos que dejaba espacio a las omisiones, los apéndices y las interpretaciones flexibles. Al mismo tiempo, la Iglesia ponía gran énfasis en el poder de evocación de la pronunciación literal de ciertas palabras específicas: la señal de la cruz, las palabras del Padre Nuestro o del Ave María eran invocaciones protectoras únicamente si se pronunciaban exactamente, mientras que las oraciones que no habían sido formuladas por la Iglesia estaban expresamente prohibidas.[23]

En consecuencia, había una contradicción potencial entre la marcada dependencia de la imagen y la representación y el profundo deseo de ortodoxia, tanto en las palabras y actos específicos que componían una oración o ritual como en su interpretación. En realidad, los españoles estaban tan preocupados por ese problema que eran muy renuentes a permitir que

los indios se encargaran de las ceremonias cristianas sin contar con una vigilancia adecuada; por ejemplo, con respecto a los objetos sagrados, los padres del Primer Concilio Provincial de México (1555) afirmaban:

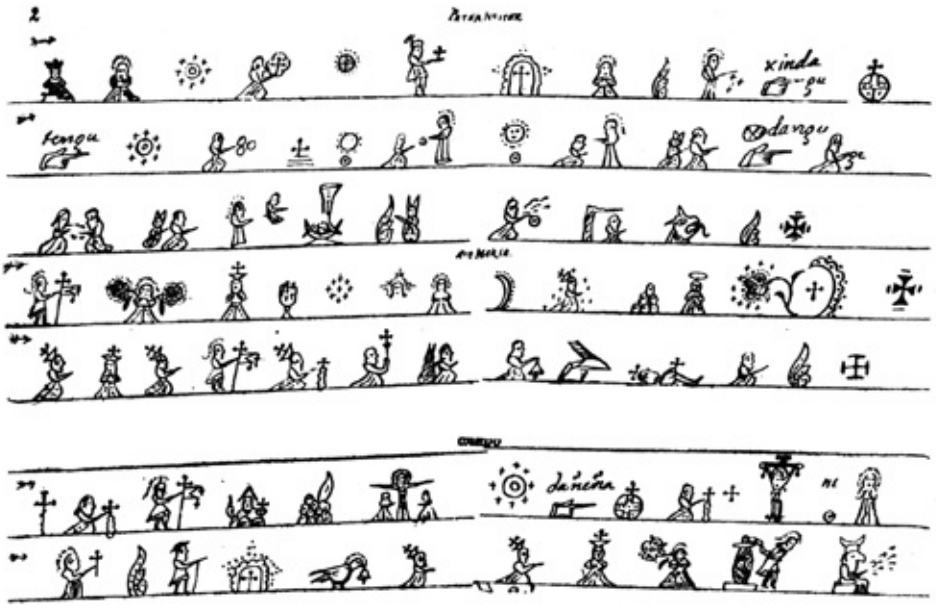


FIGURA III. 1. *Tres oraciones (el Padre Nuestro, el Ave María y el Credo) de un catecismo de finales del siglo XVIII para los indios mazahua, en Nicolás Léon,* Un catecismo mazahua (en jeroglífico testeramerindiano) *[1900], Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1968, pliego 2, p. 27. (Conaculta-INAH, México. Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia.)*

> Otrosí porque tenemos entendido que los yndios tratan los hornamentos y cosas dedicadas al culto y serviçio del altar y no con aquella deçcençia que conviene, statuymos y mandamos que se tenga muy gran cuidado por los ministros que no permitan ni consientan que traten las cosas sagradas ni que en su poder aya hostias, porque de thenerlas se an seguido escándalos y cosas muy sospechosas […].[24]

Por otra parte, en lo concerniente a la participación de los indios en los festivales religiosos, los padres hacían notar:

> Muy ynclinados son los yndios naturales destas partes a los bayles y areitos y otros regozijos que desde su gentelidad tienen en costumbre de hazer, y porque según sentençia del Apóstol Pablo *candum est ab omni speçie mali*, y ellos suelen mesclar en los dichos bailes algunas cosas que pueden tener resabio a lo antiguo, S.A.C. statuimos y hordenamos que los dichos yndios al tiempo que baylaren no usen de ynsignias y máxcaras antiguas que pueden causar alguna sospecha, ni canten cantares de sus ritos e ystorias antiguas sin que primero sean examinados los dichos cantares por religiosos o personas que entiendan muy bien la lengua; y en los tales cantares se procure por los ministros del Evangelio que no se traten en ellos cosas profanas, sino que sean de doctrina christiana y cosas de los misterios de nuestra redención; y no se les permita que baylen antes que amanezca ni antes de la misa mayor, salvo después de las oras, hasta vísperas, y tocada la campana de las vísperas vayan a ellas dexando los bailes y no las pierdan, y los que contra lo sobredicho excedieren sean castigados al arbitrio de los religiosos y curas que los tienen a cargo.[25]

Diez años más tarde, en el Segundo Concilio Provincial (1565), los padres de la Iglesia legislaban de la siguiente manera: "[…] hordenamos y mandamos no se concienta a los yndios azer procesiones en los días de las advocaciones de sus pueblos e yglesias ni hagan otras procesiones algunas sin que a ellas se halle presente su Vicario o ministro que los tiene a cargo".[26]

El Tercer Concilio Provincial, de 1585, renovó disposiciones similares con respecto al uso de máscaras, la narración de historias y la elección de nombres en el bautismo; el pase de lista en las misas se mantuvo para los indios hasta el final mismo del periodo colonial; y la reproducción de imágenes sagradas estaba controlada, como lo estaba la publicación y distribución de materiales impresos.[27] En resumen, no hay duda alguna de que los sacerdotes eran conscientes del "sincretismo" entre las creencias y rituales cristianos y paganos en la primera época, pero, ¿qué alcance tenía su tolerancia de las costumbres funerarias discrepantes?

En la cuestión de la costumbre, la Iglesia de México siguió el ejemplo del apóstol Pablo, cuyas experiencias con la conversión de los paganos hicieron de él la segunda piedra de la Iglesia indiana, después de Pedro: la costumbre local debía ser tolerada, siempre y cuando no contraviniera principios religiosos importantes. Durante el siglo XVI, las líneas que dividían la doctrina de la costumbre doctrinalmente aceptable, la costumbre de la superstición reprehensible, la superstición de la idolatría y la idolatría de la apostasía estaban en proceso de definición; y es en relación con esas sutiles distinciones como podemos avanzar un poco hacia el entendimiento de las prácticas funerarias indígenas de la época.

Ahora bien, ¿qué principios de la práctica funeraria se debían dejar intactos? ¿En qué medida los múltiples significados que era posible interpretar como imágenes y prácticas rituales cristianas que compartían unos y otros daban lugar a diferencias sistemáticas en las creencias indígenas y en las prácticas funerarias? La manera de responder a estas interrogantes es mediante la comparación de lo que se sabe respecto a las prácticas funerarias indígenas con las de los españoles y mediante el examen detenido de los momentos en que las diferencias parecen haber sido asimiladas a un campo tolerado de costumbres locales o descritas como supersticiones o perseguidas como idolatría. Dado que el terreno de las prácticas funerarias es vasto, la investigación en este caso se limita a tres dimensiones clave: la actitud general hacia la muerte, el ritual funerario y los sufragios aceptables por los muertos.

LAS ACTITUDES HACIA LA MUERTE ENTRE LOS ESPAÑOLES

Para los cristianos españoles del siglo XVI, la muerte nunca era absoluta, porque el alma era inmortal. Se creía que el alma era, al mismo tiempo, la fuerza más profunda, más alta y más sutil del universo. En *La grandeza del alma*, san Agustín definió esta última como: "[…] una substancia dotada de razón destinada a regir el cuerpo".[28] Toda acción humana noble se derivaba de ella. Como lo expresó Juan Luis Vives, el influyente humanista español de la época: "[…] por medio de esta fuerza y facultad surgen las obras maravillosas de la vida".[29]

Aun cuando el alma y el cuerpo parecían ser dependientes uno del otro en nuestra existencia mundana, nunca se fundían completamente uno en el otro y, por lo tanto, nunca se debía confundirlos; antes bien, la interrelación entre el alma y el cuerpo se podía comparar con la relación entre la luz y el aire, que se entremezclan a la perfección cuando están juntos, pero son elementos absolutamente independientes y distintos; aquellos que creen que el alma muere con el cuerpo únicamente revelan su ignorancia. En esta materia, Vives se valió provechosamente de los descubrimientos del Nuevo Mundo para dar fuerza a su argumento en contra de la opinión vulgar:

> Ninguno, se arguye, regresa a nosotros de aquella otra vida para darnos a conocer cuál es la situación en aquel lugar y qué es lo que allí se hace. Tal es, en verdad, la afirmación del vulgo creyendo que ha discurrido y expuesto algo ingenioso, pero esta objeción tiene el valor de casi todas las suyas. Paso por alto que muchas almas ya difuntas han regresado a sus cuerpos; otras han hablado con los vivos y les han comunicado algún mensaje, sucesos éstos que tienen que ver con nuestra fe, es decir, que son sobrenaturales. Por otra parte, si ninguno de nosotros viajara a la India y ninguno de los indios viniera a nosotros, ¿concluiríamos rectamente que no existe ni la India, ni los indios? Durante tantos miles de años hasta la época presente, nadie ha navegado hacia el Nuevo Mundo, ni del Nuevo Mundo hacia nosotros, ni de un lado para otro nos hemos escuchado y conocido mutuamente. ¿Qué tiene de extraño el hecho de que entre las almas emancipadas del cuerpo y nosotros todavía corpóreos no exista ningún intercambio habitual?[30]

Consecuentemente, aunque restringida, tenía lugar la comunicación entre el mundo espiritual y este mundo. En realidad, la prueba de la existencia del purgatorio se basaba precisamente en la comunicación entre las almas de los difuntos y los que permanecían en este mundo. Aunque la verdad de la doctrina del purgatorio se basaba en una gran autoridad, desde la de los patriarcas hebreos hasta los primeros padres de la Iglesia, pasando por los filósofos griegos, las cualidades reales del lugar eran conocidas gracias al testimonio de las almas que volvían de él especialmente con ese propósito. Así, Martín Carrillo nos dice:

> Cuenta que después de muerto el bienaventurado S. Geronymo, ciertos hereges persuadian, que no avia Purgatorio, ni infierno, diziendo otros muchos errores contra las Almas de los Difuntos. Apareciosele el Santo Doctor Geronymo, a su dicipulo Eusebio, que era el que defendia esta verdad, y mandole tomasse el saco con que cubria su cuerpo en vida, y aquel pusiesse sobre los cuerpos de tres varones, que al siguiente dia avian de ser llevados a la Yglesia, a que les diesse sepultura, que ellos darían cuenta de lo que sucedia a las Almas salidas de los cuerpos. Y fue assi, que al siguiente dia delante de todo el pueblo, que para esto se ajunto, se hizo lo que el Santo avia ordenado, y al punto se levantan los Difuntos, y uno de ellos, aprovando los demas, dixo, y declaro, como apartandose el Alma del cuerpo, si esta en gracia de Dios, y no tiene que purgar, buela al cielo; y si muere en pecado mortal, deciende al infierno: y las que mueren en gracia de Dios, y tienen algo que purgar, estan detenidas en el purgatorio, hazta que satisfacen y pagan la pena que merecen.[31]

El significado de la muerte se basaba en la superioridad del alma sobre el cuerpo y, en la España medieval tardía, se representaba popularmente en la poesía juglar como una contienda o debate entre el cuerpo y el alma.[32] En esa relación contenciosa, el cuerpo tiene la parte menor y se queja de que únicamente es un instrumento que ha cedido a las tentaciones. El alma, que tiene la parte mayor, tortura al cuerpo con una crueldad refinada, informándole de los placeres que su esposa ha encontrado en su nuevo esposo ahora que aquél está muerto. Desde el punto de vista del alma, las búsquedas del cuerpo son todas vanas; lo que el cuerpo más amaba en la tierra se disuelve o se olvida con la muerte. La vida del cuerpo es un sueño.

Quizá sea de ello de donde el término calavera del español llegó a significar también hombre de poco juicio, don Juan o regalón. La fealdad del vicio y el pecado sólo se disfrazan brevemente mediante el atractivo efímero del cuerpo y, así, la mejor manera de representar a los que son cautivados por él es como calaveras, que es lo único que realmente son. De esa manera, Quevedo empleó el término como verbo, calaverear, para dar a entender que la belleza de una mujer se pierde en el vicio y rápidamente encuentra su fin en la muerte. En la América española, calaverear puede significar gastar excesiva e imprudentemente, un acto osado e irreflexivo es una calaverada, mientras que un viejo verde es un calaverón.[33] Consecuentemente, la muerte proporcionaba la distancia desde la que las vanas búsquedas del cuerpo, con sus bajas pasiones, podían ser juzgadas adecuadamente.

Por otra parte, la vida eterna del alma proporcionaba el antídoto necesario para la ansiedad y el desasosiego producidos por el espectáculo del dolor y la injusticia y el temor a

la muerte misma. Así, en su tratado de 1556 sobre cómo alcanzar la tranquilidad y la serenidad, Francisco de Fuensalida argumentaba que, de todas las cosas mundanas, lo que más entristecía y atemorizaba a la gente era la muerte. El remedio para ello era entender que nuestra vida no era nuestra, sino que la teníamos en préstamo de Dios. Lo ideal, a nuestra muerte, era devolver nuestra alma a Dios en un estado puro y bueno, habiéndola tenido a buen recaudo durante nuestra custodia. Si se entendía así, no había razón para temer la muerte, ya que: "[…] mira que la muerte no es terrible: sino la opinion de la muerte: la qual cada uno teme seguir segun su opinion, o segun su concienca: y si por tu mala conciencia la has temor: echa la culpa a ti, y no a ella".[34] Vistos bajo esta luz, los tormentos e injusticias que habían enfrentado los santos eran como un pago adelantado que aceleraba las recompensas divinas para el alma:

> Unos murieron cortadas las cabeças, otros ahorcados, otros assados, otros desollados: mientra bivieron, hambrientos, fatigados, trabajados: de los quales el mundo no era digno, y por esso los aborrescio como a cosa no suya, pero amolos Dios: a cuyo consejo que no se puede engañar, parescio que los suyos passassen por estos trabajos como el passo: y aun las fatigas de los tales les dan mas priessa a salir d'este mundo. Salen d'esta triste carcel, escapanse de duras prisiones, y con el breve trabajo de la muerte hallaron camino de mejor vida.[35]

No obstante, el suicidio era un anatema: debido a que su vida no les pertenecía, los cristianos no estaban en libertad de tomar su propia vida; eran los custodios de su propia alma, que también tenía una misión terrenal: promover el mensaje cristiano a través de la palabra y los hechos, una misión que en sí misma era un legado mundano trascendental, tanto con un componente material como con uno espiritual.

En el aspecto mundano o material, las mujeres y los hombres moribundos debían partir con sus asuntos materiales en orden, para, de ese modo, fomentar entre sus herederos la armonía, el amor y los medios necesarios para llevar una vida cristiana, al mismo tiempo que proveían para el bienestar de todos los cristianos, apoyando a la Iglesia y a los pobres. En el plano espiritual, había cauces bien desarrollados para alcanzar la trascendencia terrenal a través del sacrificio: la penitencia en este mundo beneficiaba simultáneamente al alma del penitente y servía a la comunidad de los fieles mediante los actos y el ejemplo.

Consecuentemente, la buena vida creaba una cadena de obligaciones entre los muertos y los vivos; y el empleo de las iglesias como cementerios servía como un recordatorio cotidiano de ese vínculo. Además, como se ha visto, los muertos podían volver a los vivos con encargos divinos y para ofrecer testimonio sobre la otra vida; en algunas ocasiones, no obstante, los muertos podían aparecerse entre los vivos por su propia voluntad. Así, aun cuando se suponía que no había escapatoria del infierno y aunque las almas sólo venían de visita del cielo en misiones de Dios, las almas del purgatorio sí podían aparecerse más fácilmente a los vivos, ya que verdaderamente necesitaban su ayuda para encontrar la paz. Esa necesidad era aún más aguda entre aquellos que habían sufrido una muerte repentina o violenta y, por lo tanto, no habían tenido tiempo de arreglar sus asuntos espirituales. En cualquier caso, los que podían aparecerse a los vivos eran los muertos cuyos asuntos terrenales estaban inconclusos. Con estas breves consideraciones, podemos pasar a las contrapartidas indígenas de esas creencias.

LAS ACTITUDES HACIA LA MUERTE ENTRE LOS INDIOS

Aun cuando existían variaciones en las costumbres y creencias tanto en el campo español como en el indígena, tales variaciones eran de naturaleza diferente. Los numerosos elementos comunes y aun los complejos de creencias que se pueden encontrar entre las religiones mesoamericanas fueron el resultado de un proceso civilizador milenario, una tradición compartida en el cultivo del maíz, una larga historia de interpenetración política y religiosa, mimetismo y fragmentación interna. No existía ningún equivalente institucional de la Iglesia Católica que graduara o aplicara las prácticas religiosas, ni las sociedades indígenas tenían un lenguaje o libro sagrados que pudieran servir para unificar las diferentes lenguas vernáculas en una identidad religiosa consciente de sí misma de la manera en que los judíos, musulmanes y cristianos los tuvieron. Los elementos comunes que encontramos en las creencias mesoamericanas relativas a la muerte y la otra vida no estaban unidos por una doctrina sistematizada y aplicable ni existía ninguna ortodoxia única predominante. Como resultado, en el siglo XVI había mucho más variación entre las civilizaciones mesoamericanas que entre los españoles.

Por ejemplo: por lo general, los aztecas incineraban a sus muertos, mientras que los zapotecas y mixtecas los enterraban; los huicholes y los tarahumaras colocaban a sus muertos en cuevas y tenían meticulosos y elaborados rituales funerarios destinados a mantener las almas de los difuntos alejadas del hogar familiar; los mayas de Chiapas, por el contrario, conservaban los huesos de sus antepasados en altares domésticos a los que consideraban como el corazón mismo de la casa. Consecuentemente, aun cuando los pueblos mesoamericanos por lo general creían que los huesos retenían un elemento de lo que nosotros llamaríamos “el alma”, el tratamiento de los huesos y, por lo tanto, de las “almas” variaba sustancialmente.

Asimismo, es enteramente posible que hubiese variaciones locales de las prácticas funerarias, incluso en el seno de un solo grupo lingüístico, como el maya, el nahua o el zapoteca, ya que, aunque existe un aire de familia innegable entre las prácticas religiosas prehispánicas en Mesoamérica (y en América del Norte), la diferenciación política entre pueblos vecinos también se manifestaba en el plano religioso (a través de los dioses tutelares contendientes, por ejemplo), y no sabemos si se extendía en formas más profundas de diferenciación religiosa.

Por las razones anteriores, la clasificación de las diversas creencias y prácticas funerarias indígenas es una tarea de enormes proporciones. Al mismo tiempo, desde el punto de vista de la colonización, lo más importante era el aire de familia, no las variaciones locales; además, los clérigos y funcionarios encargados de dar forma al orden cristiano en la Nueva España estaban mucho más preocupados por erradicar los aspectos más públicos de la religión pagana que por llevar a cabo una administración detallada de las creencias indígenas en la casa o en la milpa. Una vez que se logró la conversión religiosa y la subyugación política, por lo general se clasificaron las creencias indígenas como supersticiones infantiles; y únicamente llegaban a ser “idolatrías” amenazadoras cuando se percibía que los indios se resistían a las normas o cuando los clérigos buscaban revivir su propio celo misionero.

Por ejemplo: como todos los pueblos mesoamericanos, los mayas de Chiapas y Guatemala creían (y muchos siguen creyendo) que sus antepasados participaban profunda y directamente en la reproducción y la salud de la familia y la comunidad y que tenían algo qué ver con el éxito de la cosecha y con la lucha en contra de la enfermedad. Esas creencias se repetían en

todo el sistema ritual de los mayas, desde sus ceremoniales agrícolas hasta sus prácticas funerarias.[36]

Aunque esa creencia general era discordante con la doctrina cristiana, que, como hemos visto, insistía en el *papel mediador* de la Iglesia en el corretaje de la relación entre los vivos y los muertos, el clero la toleraba, siempre y cuando sus efectos no entraran marcadamente en conflicto con la práctica ritual cristiana. Las formulaciones mayas de las relaciones recíprocas entre los vivos y los muertos se ponían de manifiesto en su celebración de los "días de muertos", festividad que, desde la perspectiva de los colonizadores, aceptaron con demasiado entusiasmo. Ahora bien, aun cuando los misioneros generalmente toleraban los "excesos" indígenas en el gasto en velas, ofrendas y música —en realidad, llegaron a depender de ellos —, los sacerdotes tenían una actitud menos liberal cuando se trataba de los altares funerarios domésticos mayas, que estaban relacionados precisamente con el culto de los antepasados que avivaba el entusiasmo indígena por los "días de muertos", debido a que la conservación de los restos de los antepasados en los altares domésticos socavaba el poder de la Iglesia e iba en contra de la doctrina fundamental. El resultado fue que organizaron intensas campañas en contra de esos altares, o penates, que, según los dominicos Juan de Torre y Juan de Cárdenas (que escribieron en 1555), los mayas: "[…] llaman el corazón de las casas, con los huesos de sus abuelos".[37]

En resumen, muchas creencias indígenas podían medrar en el nuevo mundo cristiano, pero pocas podían hacerlo sin ser molestadas, ya que algunos de sus rituales y prácticas asociados eran rechazados como inaceptables, mientras que otros —aunque quizá desagradables o sospechosos— eran al final inofensivos, o incluso útiles. Así, antes que aspirar a una explicación sistemática de la gama de creencias y prácticas funerarias indígenas, tarea que en sí misma es monumental, el análisis se limitará a las características de las actitudes de los indígenas hacia la muerte que fueron especialmente pertinentes para la consolidación del cristianismo mexicano y al caso de los nahuas, que, junto con el de los mayas, es el mejor conocido. Aunque hay diferencias entre las formulaciones de los nahuas y las de otros pueblos indígenas de la región, también hay profundos rasgos en común, una especie de matriz de civilización, como ha sido descrita, que justifica la utilización de un caso para comprender lo que estuvo en juego en la consolidación de la formación colonial.

EL CUERPO Y EL ALMA

Al igual que sus contemporáneos españoles, los indígenas mexicanos creían que "el alma" sobrevivía al cuerpo humano; y, al igual que los españoles, también habían desarrollado elaboradas topografías de la vida después de la muerte. Esos dos puntos de coincidencia hicieron que un buen número de creencias indígenas con respecto a la vida y la muerte fuesen asimilables en cierto grado; sin embargo, entre las dos visiones del mundo había muchas divergencias en detalle y naturaleza.

En primer lugar, los indios mesoamericanos entendían el vínculo entre la vida y la muerte como variable, más que como absoluto. Mientras que, para los españoles, la separación del alma del cuerpo implicaba la muerte del cuerpo y la recompensa o el castigo eternos del alma, para los indios, el alma tenía un nexo más tenue con el cuerpo: podía partir durante los sueños,

en un momento de temor o durante el acto sexual; además, a diferencia del alma cristiana, el alma mexicana tenía una vida que en ciertos sentidos era similar a la del cuerpo: los dioses la introducían en el feto una o dos semanas antes del nacimiento; era fuerte o débil por naturaleza, dependiendo de las implicaciones astrológicas del día de su nacimiento; se fortalecía en las ceremonias de elección del nombre; y era susceptible a otras formas de manipulación humana: podía fortalecerse mediante la apropiación de la vitalidad de otros a través de donaciones o por la fuerza y se debilitaba por el frío o por los actos de otros espíritus, muertos o vivos.

El hecho de que el conocimiento médico indígena reconociera varias clases de almas, ninguna de las cuales era el equivalente exacto del alma aristotélica, vegetativa, sensible y racional, es igualmente complejo. Así, Jill Leslie Furst demostró que la *teyolia* nahua, alma identificada con el corazón, también se identificaba con el aliento o con la sombra y podía residir fuera del cuerpo humano: en un pájaro, una mariposa o una piedra. Los aztecas creían que, después de la muerte, algunos espíritus residían en un pájaro, el *yolotototl*, o "pájaro del corazón", y se iba a vivir a la provincia de Teotlixco; además, las *teyolias* de los niños residían en esos pájaros y subsecuentemente podían ser injertadas en nuevos niños y continuar viviendo su vida.[38] El *tonalli*, distinto de la *teyolia*, estaba asociado con el calor y la energía del cuerpo y era otorgado por los dioses como signo astrológico y nombre del día, pero también en forma de una semejanza física. Como la *teyolia*, se incorporaba esa segunda alma: estaba asociada con el cabello, con las uñas y, especialmente, con la sangre. Las mujeres zapotecas contemporáneas de los valles de Oaxaca todavía recuerdan los días en que se les instruía almacenar el pelo y las uñas cortados y luego enterrar los recortes el día de san Juan (el 24 de junio) para ayudar a fortalecer las cosechas. Finalmente, una tercera forma de espíritu estaba asociada con el aire o viento nocturnos, el *ihiyotl*, que en ocasiones podía flotar libremente, como en el caso de los espíritus de los muertos que permanecían en este mundo para satisfacer necesidades o deseos frustrados.

El vínculo entre el alma y el cuerpo era delicado y las diferentes formas de debilitamiento o pérdida del alma causaban cierto número de enfermedades. La muerte natural era únicamente la consecuencia postrera del debilitamiento del alma y, como arguye Furst: "la vejez y la muerte natural formaban el paradigma para la patología de la pérdida del alma".[39]

Al mismo tiempo, también la muerte del cuerpo se consideraba como un proceso gradual, más que como el opuesto absoluto de la vida. En parte, ello se debía a que las tres almas nahuas estaban asociadas con partes o funciones del cuerpo (*teyolia*, con el corazón, *tonalli*, con la sangre e *ihiyotl*, con el aliento y los gases corporales), y la muerte se imaginaba como un proceso tanto de desagregación de las partes corporales como de restitución. Como lo demostró Alfredo López Austin, una vez que los humanos se apegaban a la tierra, habían comido maíz y habían sido iniciados en la vida sexual, en cierto sentido habían sido partícipes de la muerte, por lo que los señores del inframundo podían reclamarlos como legítimamente suyos: "[…] nuestra madre, nuestro padre Mictlantecuhtli, Tzontémoc, Cuezalli, permanece con gran sed de nosotros, permanece con gran hambre de nosotros, permanece jadeando, permanece insistiendo. En ningún tiempo tiene reposo; en la noche, en el día, permanece gimiendo, permanece gritando […]".[40]

El entierro de las cenizas humanas o de todo el cuerpo se consideraba como un acto de

alimentación de los dioses de la tierra, Tlaltecuhtli y Toci (o Coatlicue). El arqueólogo Eduardo Matos Moctezuma argumenta convincentemente que los nueve planos del inframundo que era necesario atravesar para llegar al Mictlán correspondían a los nueve meses de gestación del feto humano: "[…] el camino que da vida y detiene el sangrado por nueve ocasiones, será recorrido en sentido inverso para reintegrarse al gran vientre materno que es la tierra".[41]

En cuanto al alma, cada uno de los tres principios de animación, *teyolia*, *tonalli* e *ihiyotl*, se separaban del cuerpo a la muerte. Supuestamente, el fuego de la incineración utilizaba parte de la fuerza restante en el cuerpo para ayudar a la *teyolia* en su camino; y las cenizas y huesos que quedaban "alimentaban" a la diosa tierra. De todas las partes corporales, se creía que los huesos tenían la vida más larga y algún espíritu residía en ellos mucho tiempo después de que el resto del cuerpo había desaparecido.[42] Los aztecas, que por lo general incineraban a sus muertos, colocaban una piedra en la boca del cadáver antes de la incineración; después, recogían las cenizas del difunto, junto con la piedra que había asimilado la *teyolia* del cadáver, y las enterraban en el campo o en la casa de la familia; de esa manera, su espíritu fortalecía a sus descendientes, haciendo fértiles los campos y dando fortaleza a la familia.

Quizá lo más perturbador para los españoles era que los espíritus de los muertos o los dioses podían habitar en los humanos, cuya apariencia externa se reducía únicamente a la piel o corteza, el *ixiptle*, mientras que la persona como un todo se volvía una especie de "hombre-dios". La encarnación prototípica de ese modo de incorporación es el sacerdote tolteca Ce Ácatl Quetzalcóatl, de quien se creía que había sido al mismo tiempo un hombre y una encarnación del dios.[43] Serge Gruzinski demostró que esas creencias persistieron a todo lo largo del periodo colonial y que se pusieron de manifiesto en los movimientos carismáticos de revuelta o resurgimiento.[44]

En resumen, los indios mexicanos creían que una persona podía apropiarse de los espíritus o éstos invadir a otros seres humanos. A diferencia de los cristianos, para quienes las almas del cielo, el infierno, el limbo o el purgatorio estaban bajo llave, los indios mexicanos creían que la *teyolia* y el *tonalli* tenían mucha libertad de movimiento y podían residir en aves o piedras; a su vez, la gente podía tomar plumas y piedras y extraer su fuerza; y podía capturar las almas en espejos o extraerlas de esclavos o cautivos. A este respecto, existe una profunda diferencia entre el sacrificio azteca y el cristiano: mientras que los aztecas se apropiaban de la vitalidad de las víctimas del sacrificio, los cristianos promovían la redención de toda la humanidad a través del autosacrificio.

EL SIGNIFICADO DE LA MUERTE

El hecho de que las ideas mesoamericanas relacionadas con la muerte no coincidían completamente con las de los españoles es obvio incluso en el plano del vocabulario básico; para poner un ejemplo: en el siglo XVI, Juan de Córdova listó las palabras del zapoteca para la muerte con los siguientes equivalentes españoles:

> […] muerte, muerte pintada, muerte disfrazada o contrahecha, muerto a tormentos, muerto como valiente, muerto en pecado o mal, muerto para siempre como para el infierno, muerto en juventud, muerta de parto, muerte trabajosa, muerto ajusticiado, muerto cayendo sin enfermedad, muerto subitamente, nacer muerto, estar a punto de muerto, muerto de

hambre, muerto de sed, muerto de frio, muerto todo lo que ha de tener viveza o agudeza, muerte del martyr o en tormento, muerto cansado o tollido, muerto de miedo demudado, muerto estar así sin color.[45]

En lo concerniente a las consecuencias espirituales de la muerte, el historiador del arte Paul Westheim hizo la observación hace mucho tiempo de que el principal dios del panteón azteca, Tezcatlipoca, era más caprichoso que justo. El argumento más general de Westheim era que, aunque parece que los aztecas se dedicaron a establecer algunas recompensas en el otro mundo por los actos terrenales, los pueblos mesoamericanos no veían la otra vida como una recompensa o castigo por las virtudes o pecados. En efecto, para los mayas, cuando los muertos finalmente llegaban a su destino, en Xibalbá, estaban destinados a disolverse en energía cósmica; Xibalbá significa "el lugar de los desvanecidos".[46]

Es cierto que, entre los aztecas, algunos creían que los niños muertos vivían como "pájaros del corazón", mamando de los árboles de leche; que las mujeres que morían en el parto y los guerreros que morían en batalla iban a Apam, un más allá con mucha agua, en lugar de al seco Mictlán; sin embargo, se considera más adecuadamente que esos destinos eran más bien compensaciones por desgracias honrosas o heroísmo que una recompensa concedida después de tomar en cuenta todos los pecados y virtudes: un guerrero valeroso o una madre que había vivido hasta una edad madura iban al Mictlán, en lugar de a Apam, mientras que se suponía que las almas de los niños pájaro del árbol de leche regresarían a otros cuerpos humanos y vivirían una vida completa; además, la *teyolia* o el *tonalli* que residían en pájaros, huesos o piedras podían ser invocados o llamados de regreso; así, de acuerdo con la interpretación que hace John Bierhorst de los *Cantares mexicanos*, las referencias a pájaros *y* a flores eran una manera de llamar de regreso a los espíritus. Parece igualmente posible que el nutrido uso de flores en los "días de muertos" fuese inicialmente una manera de llamar de regreso a los espíritus pájaro de los niños y los antepasados; así, los actuales huicholes de Nayarit y Jalisco trazan la forma del antepasado colectivo de la comunidad con cempasúchiles sobre el piso de la iglesia en el Día de Todos los Santos; después, unos muchachos que, disfrazados como búhos, representan las almas de los difuntos, rodean al florido antepasado. En ese altar colectivo, los "búhos" toman un poco de las ofrendas de comida que han sido colocadas ahí y luego vuelan hasta cada una de las casas de la comunidad e "imitan el sonido de los búhos, mientras juegan con el sufijo que significa 'difunto'".[47] Al día siguiente, las flores que se han utilizado para dar forma al antepasado colectivo se distribuyen entre las casas de la comunidad, donde se conservan hasta que se desintegran, práctica que sugiere marcadamente un vínculo simbólico entre las flores y el espíritu del difunto.

A los españoles les pareció que esa topografía de la otra vida era muy útil y también les agradó la idea de que algunos otros mundos estuviesen situados en el firmamento, mientras que otros formaban parte del inframundo. Rápidamente redujeron el Mictlán y todos los otros inframundos nativos a su noción de infierno, mientras que se valieron de los otros mundos de los firmamentos más altos como afines lingüísticos del cielo. Por otra parte, los otros mundos, como el valle de Teotlixco, lleno de pájaros, tenían un timbre infantil para el oído español y, como las esperanzas de Colón de encontrar el Edén, parecen haberse desvanecido rápidamente.

El Concilio de Trento había apoyado la doctrina del purgatorio, pero clamó en contra de la

noción de que fuese un lugar real en el mundo. El clero de la Contrarreforma confinó esas ideas del pasado a un útil basurero denominado “superstición”. A diferencia de la herejía y la apostasía, que implicaban una renuncia consciente a la fe verdadera, la superstición era el lamentable producto de la ignorancia. Naturalmente, la superstición llegó a ser una categoría muy útil para muchas creencias mexicanas sobre la vida y la muerte.

No obstante, el intento por injertar el cristianismo en los sistemas clasificatorios nativos no necesariamente convertía a los indios a la orientación de los españoles hacia la vida y la muerte. Si los indios no veían el más allá como una recompensa eterna por los actos terrenales, la muerte no podía ser un sitio imaginario para la crítica de las ilusiones de la vida. En efecto, aunque la imaginería de la calavera mexicana se confunde fácilmente con su contrapartida cristiana, provee un ejemplo clásico de por qué la iconografía comparativa no puede remplazar a la investigación histórica.

Entre los españoles, la calavera representaba la brevedad de la vida y, a la vez, los falsos atractivos del cuerpo. En manos de san Francisco, era un llamamiento urgente a llevar una vida cristiana; en el rostro de una dama frívola, mostraba lo que pronto llegaría a ser, lo que realmente era ya. En las “procesiones de sangre” destinadas a detener la pestilencia en la Nueva España, en ocasiones los penitentes llevaban una calavera en una mano, mientras se castigaban con la otra: la calavera era un recordatorio de lo que muy pronto llegarían a ser los penitentes y del destino que buscaban posponer mediante sus votos sagrados;[48] por lo tanto, la Muerte, representada como una calavera o un esqueleto, era el momento de la verdad, “la hora de la verdad”, como en ocasiones se le llama en español.

FIGURA III. 2. *Las flores de cempasúchil guían a las almas de los miembros muertos de la familia para que visiten una escuela donde encontrarán su convite. Zaachila, Oaxaca, 1° de noviembre de 2003 (fotografía de Elena Climent).*

En Mesoamérica, en cambio, la calavera y otros restos del esqueleto eran el último sitio

corporal reconocible que alojaba los restos de la *teyolia*, antes de que todo fuese transferido a un pájaro, una piedra, un heredero o un señor; por lo tanto, la calavera era un símbolo tanto del renacimiento terrenal como de la muerte, mientras que la transposición de la carne viva y la calavera era un recordatorio de la dualidad e interdependencia de la muerte y el nacimiento o de la muerte y el poder, más que un símbolo de la brevedad de la vida o de sus vanas pasiones. Para los aztecas y otros pueblos autóctonos de México, por el contrario, las pasiones eran el punto culminante de la *teyolia*: debían ser administradas cuidadosamente a fin de crecer fuerte y vivo, pero no se desconfiaba de ellas ni se creía que fuesen falsas. Si los mayores amonestaban a los jóvenes púberes para que se refrenaran del contacto sexual antes del matrimonio, era porque derramar el semen antes atrofiaría su crecimiento y socavaría su fuerza, no porque la sexualidad fuese un pecado que se pagara muy caro en la otra vida.

FIGURA III. 3. *La Muerte, "El espejo que no te engaña", muestra la vanidad en su verdadero valor. Tomás Mondragón,* Alegoría de la Muerte, *ciudad de México, 1856 (Pinacoteca de la Profesa).*

A pesar de la importancia de las ciudades mesoamericanas, las religiones autóctonas se fundamentaban en la agricultura: se valían de los ritos y objetivos agrícolas para legitimar el Estado. La muerte proveía un eslabón clave entre la agricultura y el Estado porque era el momento de transferencia de una fuerza vital: una muerte pacífica en la casa familiar significaba que la *teyolia* y el *tonalli* del individuo fortalecerían la casa, fertilizarían sus tierras y fortalecerían a sus hombres y mujeres; una muerte violenta dejaba un alma-aire persistente que debilitaría a los restantes miembros de la comunidad; finalmente, el sacrificio de un esclavo o cautivo fortalecía la aristocracia y el Estado a expensas de otros.

El profundo vínculo entre la fertilidad agrícola y la continuidad de la familia y el Estado también es visible en la imaginería azteca de la calavera: la calavera en el centro del

calendario oficial del Estado, la hilera de calaveras en la base de la pirámide, la calavera en medio del disco solar. En esos contextos, la calavera era una manera de representar el *statu quo* de explotación, pero estable, un calendario y un ciclo agrícolas que a la vez apuntalaban y descansaban en el Estado sacrificial. Los muertos garantizaban la fertilidad continua de la tierra y la fuerza del Estado.

Con este imperfecto esbozo de las importantes diferencias doctrinales entre el catolicismo medieval tardío y la religión del centro de México en mente, podemos pasar a la manera en que se dio nueva forma a las prácticas funerarias autóctonas.

LAS PRÁCTICAS FUNERARIAS

La primera generación de misioneros abrigaba la ilusión de que la conquista llevara a cabo un rompimiento total con las prácticas religiosas prehispánicas y que, por lo tanto, ellos pudieran aspirar a construir su Iglesia indiana a partir de una tabla rasa o punto cero de las creencias. Así, Motolinía argüía: "Las fiestas que los Indios hacían […], con sus ceremonias y solemnidades, desde el principio que los Españoles anduvieron de guerra, todo cesó, porque los Indios tuvieron tanto que entender en sus duelos que no se acordaban de sus dioses, ni aún de sí mismos, porque tuvieron tantos trabajos, que por acudir a remediarlos cesó todo lo principal".[49]

Sin duda, es cierto que las prácticas autóctonas posteriores a la conquista no podían haber sido la reconstitución prístina de los antiguos ritos y creencias, dado que a los indios les había afectado mucho la destrucción generalizada de ídolos, lugares y gente, la violencia del desplazamiento y las nuevas formas de trabajo y subyugación; sin embargo, para hacer frente a su nueva situación, los indios no tenían nada, salvo sus antiguas categorías y prácticas culturales, más lo que pudieran recoger de las de los sacerdotes y colonizadores.

Con el propósito de lograr alguna precisión sobre la manera en que terminaron las tensiones entre las prácticas nativas y europeas en la esfera funeraria, es necesario entender lo que esperaban los españoles. En el terreno de las prácticas funerarias, fray Lorenzo de San Francisco, que escribió en 1665, ofrece una descripción detallada concerniente a las prácticas del siglo XVI, así como a las de su propia época. Cuando un hombre o una mujer morían, se debían seguir los siguientes pasos:

1. Sus ojos y boca deben estar cerrados.

2. Las campanas de la iglesia deben repiquetear, señalando no sólo la muerte sino también la categoría social del difunto.

3. El cuerpo se cubre con una sábana o tela, de la misma manera que Jesucristo fue cubierto, de lo contrario, "otros acostumbran enterrarse vestidos con el abito de alguna religion, asi por su devocion, y consuelo espiritual, como para conseguir las Indulgencias que le sean concedidas […]" (336-336v).

4. Se arregla el entierro. El ataúd debe ser hecho de madera, y el cuerpo debe ser llevado por los portadores.

5. "Va delante el estandarte de la cruz, que después se pone en la Iglesia ante el tumulo […] y significa, que aquel difunto fue en vida, y en muerte signado con tal señal, y que vivió, y murió en la fe del Misterio que se obro en la Santa Cruz […].

6. "Preceden al muerto muchas hachas encendidas, que tambien se ponen al derredor del túmulo […]. Y ardiendo en persona del difunto, denotan, que aunque muerto el cuerpo, viven en cuanto al Alma […]" (337v).

7. "Acompañan al cuerpo los sacerdotes, y ministros de la Iglesia, cantando salmos, y otras devotas Oraciones […]" (337v).

8. “Siguen al muerto sus deudos, y amigos, cubiertos de lutos, y capuzes, como David y los suyos, que ivan vestidos de sacos […]. El luto es prenda del amor que se tenía con los difuntos, muestra de el piadoso sentimiento de su muerte, y penitencia que se ofrece en satisfaccion de su deuda”.

9. Todos los que acompañan el cadáver dicen una oración por él.

10. “Llegado el cuerpo a la Iglesia, se celebran las exequias; cantanse Missas, y otros oficios; Bendizese la sepultura; […] rodea el sacerdote el túmulo, incesándole y echándole Agua Bentida. Lo qual, además de ahuyentar los demonios, significa (segun algunos Autores) que asi como cayeron los Muros de Jericho con aquellos cercos misteriosos, que por Mandamiento de Dios dio su Capitan Josue, assi, por medio de tan piadosas ceremonias y de la oracion […] se caeran, y abriran los muros, y puertas del Purgatorio, y saldrán libres las Almas para entrar en la Bienaventuranza” (338).

11. Rezan un Padre Nuestro.

12. Rocían la tumba con agua bendita.

13. “Las ofrendas de pan, vino, y cera que allí ofrecen, es tambien costumbre muy antigua en la Iglesia Católica; lo qual, con las demas destribuciones que se suelen hazer a Hospitales, cofradias, conventos, comunidades, asi de Religiosos, como de Seculares […]. Todo es meritorio, y satisfactorio para el difunto […]” (340).

14. “Hazese tambien oraciones funebres, y sermones en las exequias de algunos difuntos, donde suelen referir sus virtudes, y excelencias […]. Antes de la muerte, dize el Espíritu Santo, que no alabemos a ningun hombre, porque no sabremos el fin que tendra cada uno. Pero despues della, bien pudiera ser alabado el que vivio y murio como buen Christiano” (340).

Es aceptable en ese momento llorar por el muerto, siempre que no se haga “con excesso, y demasía sino con la prudencia Cristiana […]” (340v). El llanto no debe ser “desordenado” ni debe alcanzar los extremos mostrados por los gentiles. Los dolientes deben transmitir el sentimiento de pesar del difunto a la persona de Jesucristo y, si se hace, entonces el llanto “es meritorio para el que llora, y satisfactorio para el difunto, ofreciendo a Dios por sus pecados aquellas lagrimas” (342v).[50]

La presencia de la otra vida y su nexo con las instituciones y jerarquías sociales mundanas se ponían de manifiesto a todo lo largo del proceso funerario. Los méritos de una persona sólo se expresaban en público después de su muerte, puesto que únicamente en ese momento se podía evaluar su cuenta completa de virtudes y pecados y tanto Dios como el alma del difunto podían atestiguar la evaluación colectiva que este último había cosechado en vida. El cuerpo, a su vez, debía ser enterrado, ya sea con el vestido funerario de Cristo o con uno de los hábitos de los santos, mientras que el llanto sólo era lícito si no arrojaba dudas sobre la fe en la otra vida, no ponía en tela de juicio la justicia de Dios y no reflejaba un apego al difunto que sobrepasara el apego del doliente a Jesucristo.

Las prácticas funerarias nativas de América diferían ampliamente de todo lo anterior, independientemente de las importantes variaciones locales en ese terreno. Los mayas conservaban los huesos de sus antepasados en un altar casero, mientras que los pueblos septentrionales, como los huicholes y los tarahumaras, los colocaban en cuevas, bien alejados de sus casas, y tenían cuidado de remover las posesiones del difunto de su casa, para evitar apariciones inoportunas. Muchos pueblos del centro de México, entre ellos los aztecas, colocaban una piedra en la boca del cadáver (jade u obsidiana, según la categoría social); lamentaban a los muertos con comida, bebida, oratoria, llanto y bailes; incineraban el cadáver; y, finalmente, enterraban sus restos en la casa familiar o, bien, en ocasiones, en la milpa familiar.

Antes de la incineración, adornaban los cuerpos con recortes de papel y joyas y, en ocasiones, con la idea de que pudieran acompañar al alma al Mictlán, colocaban figuras de barro cerca del cuerpo; entre ellas, la figura del escuintle era especialmente popular. La gran nobleza sacrificaba esclavos y sirvientes en el momento de la incineración para que siguieran a sus muertos. Torquemada describe los sacrificios llevados a cabo en el funeral de uno de los

reyes de Michoacán:

> […] y mientras estaba ardiendo este desventurado cuerpo iban achocando con porras y macanas a los ministros que iban a servirle a la otra vida, según estos ciegos hombres creían; pero, diciendo verdad, íbanle acompañando a las penas del infierno; y para que no sintiesen la muerte los emborrachaban primero; que cuando no tuvieran otro pecado para ir al infierno, éste bastaba, pues es vicio contrario a la virtud de la templanza, la cual nos está tan encomendada; y en detestación de este bestial vicio dice el glorioso padre San Agustín: El borracho entregándose del vino, el vino se entrega de él, es abominado de Dios, despreciado de los ángeles, hacen burla de él los hombres, es despojado de las virtudes, confundido de el demonio y menospreciado de los hombres. Y en otra parte dice el mismo San Agustín: El borracho y beodo confunde la naturaleza, pierde la gracia, y por consiguiente manera se enajena de la gloria e incurre en condenación eterna […] de manera que cuando el acto de morir, en esta ocasión, no fuera de suyo malo, por el cual llevaban ya merecido el infierno, con otras culpas de que irían llenos como idólatras que eran, éste bastaba para ir a él a tener compañía a su amo en aquellos tormentos eternos.[51]

La larga digresión de Torquemada sobre el pecado de la embriaguez parece fuera de proporción ante la magnitud del otro pecado que describe, el sacrificio humano, pero quizá su preocupación no haya sido tan inocente: de los diversos aspectos de las costumbres funerarias precolombinas, el convite, los bailes y el llanto rituales resultaron ser las prácticas más difíciles de erradicar.

Además de las prácticas del sacrificio y el canibalismo, que eran anatema para los españoles y, por lo tanto, fueron prohibidas desde el principio (aunque ocasionalmente se sacrificó a algunos humanos en los años siguientes a la conquista), la principal queja de los españoles respecto a los hábitos de los mexicanos en el ritual funerario era la costumbre de beber y darse un festín durante el velorio y los aniversarios. Como lo expresaron los sacerdotes del Tercer Concilio Provincial (1585):

> Asimismo procurarán muy de beras que se destierren los conbites y borracheras que suele aver entre los yndios en los días de los enterramientos de los difuntos, persuadiéndoles y declarándoles quan ageno es lo que hazen de lo que aquel tiempo requiere, y corrigiendo a los que amonestados no se enmendaren.[52]

En parte, esos hábitos persistieron porque, superficialmente, no parecían tan profundamente incompatibles con la cultura popular española. A pesar de las grandes diferencias en la forma y significado de la bebida, el canto y el baile, en Europa, después de todo, los convites y la bebida en los velorios eran bien conocidos, aun cuando el clero también combatiera la práctica allá.

Para los pueblos indígenas, la embriaguez, el baile y los convites implicaban formas de comunicación con los espíritus que divergían ampliamente de los preceptos que gobernaban la guía de fray Lorenzo de San Francisco para un funeral cristiano apropiado; sin embargo, la ofensiva española en contra de las formas autóctonas de lamentación por los muertos cedió el lugar a la atención que se prestó al acto físico del entierro: el sacrificio humano estaba prohibido, como lo estaban la incineración y el entierro con ídolos: los cuerpos debían ser enterrados en la iglesia o en su cementerio adyacente, no en la casa. A su vez, los pueblos autóctonos del centro de México parecen no haber tenido muchos problemas para renunciar a la incineración o para adoptar algunas otras de las formas externas de las prácticas funerarias españolas.

Si bien es cierto que la anterior afirmación parece banal, es útil para recordar que no era universalmente cierta entre los americanos nativos. En el Perú, por ejemplo, los pueblos

indígenas embalsamaban a sus muertos y los conservaban en bultos o vasijas, que luego colocaban en *machayes*, que Sabine MacCormack describe como "cuevas del tamaño de una casa".[53] En esas cuevas, los vivos podían atender apropiadamente a los muertos, lo cual era especialmente importante en los días posteriores a la muerte y en los aniversarios. En el caso de los incas, éstos construían palacios especiales para albergar a las momias reales y ciertos miembros escogidos del clan (*panaca*) de cada rey atendían a las momias y las llevaban al banquete para las ceremonias de coronación de cada nuevo Inca.[54] Los muertos embalsamados, conocidos como *huacas*, vinculaban la comunidad y el lugar, fusionándolos. Así, los sitios importantes de las comunidades, como un lago, una montaña o un campo, eran identificados en conjunto como *huacas*. Como lo expresa Sabine MacCormack: "El culto andino de los muertos articulaba la conciencia que una comunidad tenía de sus orígenes, de su lugar actual en el espacio y el tiempo y de su destino último".[55]

Cuando los españoles introdujeron el entierro en las iglesias y los cementerios de las iglesias, los indios de los Andes se molestaron mucho: para ellos, enterrar el cuerpo era equivalente a no permitir que el alma respirara; era una manera muy peligrosa de maltratar a los muertos. El resultado fue que frecuentemente los indios excavaban las tumbas que los frailes les imponían, exhumaban a sus muertos y los llevaban a sus *machayes*, donde se les atendería apropiadamente:

> Por lo general, el primer paso de esos rituales consistía en recuperar el cadáver después de haber sido enterrado bajo el piso de la iglesia y llevarlo de vuelta a casa. Ahí, se colocaba al difunto en el lugar donde había fallecido y se le ofrecía la sangre de una llama sacrificada, mientras los dolientes comían, bebían y bailaban hasta el rayar del alba. Entonces, salían impetuosamente a las calles, donde rociaban sangre del sacrificio y chicha, mientras llamaban al difunto para que "regresara y los consolara y le preguntaban dónde estaba y cómo le iba". Los llamados de los dolientes al difunto corresponden a la primera fase del ritual funerario de los incas.[56]

A resultas de lo anterior, en el Tercer Concilio Provincial de Lima (1583): "[…] los eclesiásticos objetaron vigorosamente por primera vez que los andinos removieran a sus muertos de las iglesias para ponerlos a reposar de acuerdo con el ritual y la creencia andinos".[57] Los españoles se obsesionaron por la búsqueda y destrucción de las huacas indias, antiguas y nuevas, búsqueda que continuó a todo lo largo del siglo XVII, completada, con juicios inquisitoriales, tortura de sospechosos y quema pública de momias confiscadas.

Muy a menudo, los indios del norte de la Nueva España tenían costumbres funerarias que compartían rasgos clave con las de los incas, por lo que su choque con la costumbre española no pasó inadvertido; así, por ejemplo, fray Andrés Pérez de Ribas describía las costumbres funerarias de Sinaloa de la siguiente manera:

> Tenían estas gentes no pocas supersticiones, en que enterrar y dar sepultura a sus difuntos, como era poner con los cuerpos en la sepultura algunas cosas de comida y bebida, que les sirviesen de viático para la jornada donde iban […]. El cuerpo del difunto ponían en una cueva que hacían dentro de la sepultura, ya sentado, ya tendido; pero desembarazado de la tierra por si quisiere caminar.[58]

En Sinaloa, los jesuitas hicieron un hábito de la destrucción de las tumbas y momias de los caciques nativos en actos públicos destinados a la erradicación de la idolatría. De manera similar, aproximadamente 100 años más tarde, la conquista final de los indios huicholes del Gran Nayar también implicó un choque con sus costumbres funerarias, que los jesuitas

describieron detenidamente:

> Luego que moría algún indio le vestían, y envuelto en una manta con su arco y carcaj, si era varón; o si era mujer con su leñador y huso, le llevaban a la cueva que antes había elegido para enterrarse. Así que sacaban el cuerpo, ponían todo lo que había dejado a la puerta de la casa, para que lo cuidara, sin serle necesario entrar en lo interior a buscarlo, por estar persuadidos que vendría el difunto a ver lo que dejaba, y para excusar tan funesto compañero en la misma casa, le ponían fuera el atractivo de sus cuidados. Pasados cinco días, pagaban a uno o dos hechiceros, para que con sus conjuros ahuyentaran aquella imaginada sombra, que les sobresaltaba. Entraban éstos con las pipas, humeando por toda la casa, y con unas ramas de un árbol, que llaman zapote iban espantando por todos los rincones, hasta que (como ellos persuadían a los caseros), encontraban aquel soñado asombro, y le conjuraban para que se fuera al lugar de su descanso. Si acaso tenía el difunto vacas, cuando vivía, le ponían de cuando en cuando en el campo sobre unos palos un pedazo de carne, por temer, que aunque a fuerza de los conjuros habría salido de la casa, que el amor de su ganado le había de traer algunas veces a buscar algún sustento; y para excusar que le pidiese, se lo ponían, donde no él, (que nunca pudiera venir), sino los buitres o los perros se lo comían.[59]

Luego, los jesuitas describieron también la creencia de los huicholes en la otra vida, la cual compararon con el Mictlán azteca, que había sido prohibido en el centro de México 200 años antes:

> A la región destinada a los que acaban con muerte natural llamaban *mucchita*, que quiere decir *lugar de muertos*: que es lo mismo, que los mexicanos nombraban *mictlan*, y que ahora por fuerza de la predicación entienden por el infierno, lugar verdaderamente de muertos, por serlo en otro muy diferente sentido del que pensaban, todos los que allá paran. Está *mucchita*, como ellos se figuraban, cerca del real del Rosario en un cerro lleno de cuevas, rodeado todo de moradores respetables con cerquillo, que cuidan de aquellas almas, que de día se dejan ver en figura de moscas, buscando qué comer; y de noche, bailando en su propia figura. Y aunque allí no padecen alguna pena, ni desean volver a vivir, como neciamente se persuadían, le fuera fácil a cualquiera el sacar de aquel lugar el alma que quisiera, si no fuera por la llorada inconsideración de cierto indio, a quien le sucedió lo que contaré para divertir la sequedad de este capítulo.[60]

La práctica de preservar a los muertos en cuevas tenía su propia tradición en todo México, ya que se creía, y se sigue creyendo, que las cuevas son conductos de comunicación con el otro mundo; para dar un ejemplo muy notable, hay entierros en cuevas bajo la pirámide principal de Teotihuacan. También es cierto, además, que en ocasiones los indios mesoamericanos de la época posterior a la conquista efectuaban los entierros en cuevas como una alternativa a tener que ceder la energía vital de sus muertos; así, por ejemplo, las persecuciones de la idolatría que la Inquisición llevó a cabo entre los indios mixtecos de Villa Alta culminaron apenas en el siglo XVIII, cuando el fraile dominico Benito Fernández fue llevado a una cueva donde se enterraba a los indios:

> […] descubrió […] unas urnas de piedras, y sobre ellas inmensidad de cuerpos […] en hileras, amortajados con ricas vestiduras de su traje, y variedad de joyas de piedras de estima, sartales y medallas de oro, y llegando más cerca conoció algunos cuerpos de caciques, que de próximo habían fallecido […] y tenía por buenos cristianos [y] ardiendo en cello del honor divino, embistió a los cuerpos, y arrojándolos por los suelos los pisaba y arrastraba como despojos de Satanás […] más adentro [de la cueva], como recámara, otra estación y entrando dentro la halló con altarcillos a modo de nichos, en que tenían inmensidad de ídolos, de diversidad de figuras y variedad de materias de oro, metales, piedras, Madera y lienzos de pinturas [y] aquí empezó el furor santo a embravecerse, quebrantando a golpes todos los que pudo, y arrojando a sus pies los demás, maldiciéndoles como espíritus de tinieblas […].[61]

El grado en que los sitios de entierro alternos estaban conectados con el espectro de una sociedad indígena autónoma e independiente en la mente de los españoles no se puede subestimar, pues persistió a todo lo largo del periodo colonial; consecuentemente, es significativo el hecho de que las autoridades coloniales consideraran adecuado llevar los

restos de un dios-momia huichol hasta la ciudad de México para hacer un auto de fe formal y público en una época tan tardía como el siglo XVIII:

> […] ejecutóse el siguiente primero de Febrero [1723], llevando entre los reos que se habían condenado a azotes por sus delitos, en hombros de indios al ídolo del sol y los huesos del Nayarit con todo lo que se remitió de esta provincia, a la plaza de San Diego [en la ciudad de México], en donde estaba el brasero; y a la vista de innumerable gente se quemó todo, disponiendo Dios, que así como la cédula real que más acaloró esta conquista se expidió y firmó el día treinta y uno de Julio de año de nueve en que celebra la Santa Iglesia a nuestro glorioso Padre San Ignacio, se redujese a cenizas el ídolo del Nayar en día de San Ignacio, Obispo y mártir tan fino jesuita, o tan jesuita de corazón, que después de muerte se le halló escrito en él con letras de oro el sagrado nombre de Jesús, como refiere San Antonio […].[62]

En conclusión, rápidamente después de la conquista, se alcanzó un *statu quo* en el que los indios lograron retener su bebida y su llanto, su baile y su convite, aun cuando tuvieron que renunciar al sacrificio humano, la incineración y el entierro casero; y, al mismo tiempo, las cuevas siguieron siendo sitios de un poder alternativo que en ocasiones se fortalecía a través del entierro. En cierto grado, ese tipo de fenómeno fue el resultado natural de las estrategias de conversión de los españoles, que, en primer lugar, estaban encaminadas al control de las prácticas rituales y que, durante la mayor parte del siglo XVI, no pudieron darse el lujo de ejercer una vigilancia estrecha de la creencia. Quizás esta haya sido precisamente la razón por la que los entierros en cuevas parecieron representar una monarquía india alternativa para los españoles y por la que retuvieron su poder fantasmal y su importancia durante varios siglos después de que el sacrificio humano había dejado de ser un verdadero problema.

[1] Pedro Cieza de León, *Descubrimiento y conquista del Perú*, ed. de Carmelo Sáenz de Santa María, Dastin, Madrid, 2001, p. 184.

[2] Bartolomé de Las Casas, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en *Tratados*, vol. 1., pról. de Lewis Hanke y Manuel Jiménez Fernández, transcrip. de Juan Pérez de Tudela Bueso y trad. de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, FCE, México, 1997, pp. 15-17.

[3] *Ibid*., p. 195.

[4] José Luis Martínez, *Documentos cortesianos*, vol. 4, FCE, México, 1992.

[5] Raúl Porras Barrenechea, ed., *El testamento de Pizarro: texto inédito, prólogo y notas*, Imprimeries les presses modernes, París, 1936, art. 24.

[6] *Ibid*.

[7] Stuart Stirling, *The Last Conquistador: Mansio Serra de Leguizamón and the Conquest of the Incas*, Sutton, Stroud, Gloucestershire, 1999, pp. 140-145.

[8] *Testamento del señor Capitan don Sebastian de Benalcazar, conquistador y fundador de la ciudad de San Francisco de Quito*, Anotaciones del Rdo. Padre Fr. Alfonso A. Jervex, O. P., Publicaciones del Archivo Municipal, Quito, 1935, p. 27.

[9] Los más importantes de esos estudios son los de Lockhart y Otte (coords.), *Letters and People of the Spanish Indies: Sixteenth Century*, The Cambridge University Press, Nueva York, 1976; James Lockhart, *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*, The University of Texas Press, Austin, 1972; Enrique Otte, *Cartas privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Sevilla, 1988; Ida Altman, *Emigrantes y sociedad: Extremadura y América en el siglo XVI*, trad. de Nellie Manso de Zúñiga, Alianza, Madrid, 1992; y Juan Javier Pescador, *The New World Inside a Basque Village: The Oiartzun Valley and Its Atlantic Exchanges, 1550-1800*, tesis de doctorado, University of Michigan, 1998.

[10] Ida Altman, *Emigrantes y sociedad: Extremadura y América en el siglo XVI*, trad. de Nellie Manso de Zúñiga, Alianza, Madrid, 1992, p. 120.

[11] Véase Juan Javier Pescador, *The New World Inside a Basque Village…*, *op. cit.*

[12] *Nueva Recopilación de leyes de indias*, citada en Antonio Elías de Molins, *Legislación canónica, civil y administrativa vigente en España y sus posesiones de ultramar sobre cementerios*, Madrid, s. f., p. 257.

[13] *Ibid*.

[14] Vasco de Puga, *Cedulario de la Nueva España, 1563*, edición facsimilar, Condumex, México, 1984, ff. 13-15 y 44; Alonso de Zorita, *Cedulario de 1574*, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1984.

[15] Ida Altman, *Transatlantic Ties in the Spanish Empire…*, *op. cit.*, p. 186.

[16] María Elena Martínez, "The Concept of Limpieza de Sangre and the Emergence of the 'Race/Caste' System in the Viceroyalty of New Spain (Mexico)", tesis de doctorado, Department of History, University of Chicago, 2002.

[17] Ida Altman, *Emigrantes y sociedad…*, *op. cit.*

[18] Mario Humberto Ruz, "Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio: los mayas ante la muerte", *Icach*, Revista de Artes y Ciencias de Chiapas, 3ª época, núm. 3, 1988, p. 9.

[19] "Carta del padre fray Jerónimo de Mendieta al padre comisario general fray Francisco de Bustamante, Toluca, 1 de enero de 1562", en *Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594. Nueva Colección de documentos para la historia de México*, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941, p. 3.

[20] Respecto a un análisis sistemático de los llamados manuscritos testerianos en México, véase Anne Normann, *Testerian Codices: Hieroglyphic Catechisms for Native Conversion in New Spain*, tesis de doctorado, Center of Latin American Studies, Tulane University, 1985.

[21] Barbara Jaye y William Mitchell, *Picturing Faith: A Facsimile Edition of the Pictographic Quechua Catechism in the Huntington Free Library*, Huntington Free Library, Nueva York, 1999, p. 5.

[22] Anne Normann, *Testerian Codices: Hieroglyphic Catechisms for Native Conversion in New Spain…*, *op. cit.*, p. 30.

[23] Así, por ejemplo, en un decreto que erradicaba cierto número de oraciones e imágenes que habían llegado a popularizarse entre viudas y viudos, los padres del Cuarto Concilio Provincial de México (1777) agregaban: "[…] y que no se use de otras oraciones que de las aprobadas por la Iglesia, y de los evangelios de Nuestro Señor Jesucristo, ni se pinten en el cuerpo imágenes […]", *Cuarto Concilio Provincial Mexicano (1771)*, en Luisa Zahino Peñafort (ed.), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Porrúa, México, 1999, Libro III, Título XXI, § 6.

[24] Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México*, Imprenta del Supremo Gobierno, México, 1769, p. 170 [f. 210v].

[25] *Ibid*., ff. 236v y 237r.

[26] *Ibid*., f. 163r.

[27] El Cuarto Concilio Provincial de México (1777) contiene una sección con un conjunto de reglas que los pintores de imágenes religiosas debían seguir, dado que: "El abundar cada uno en su sentido privado o particular, no es permitido en los

libros sagrados, y así, los predicadores interpretaban la Escritura según el sentido comprobado por la Iglesia, y por el unánime consentimiento de los Santos Padres no torciéndola a su capricho a sentidos nuevos y ajenos. Y si alguno sembrare errores, escándalos o laxitudes en los pueblos le privara el obispo de predicar, aunque sea regular, pues en cuanto a la ley diocesana, no están exentos los regulares de los obispos, que han de conocer la suficiencia de todos, y lo que prediquen a sus súbditos en público y con solemnidad", Cuarto Concilio Provincial Mexicano..., Libro 1, Título 1, párrafo 3. En lo concerniente a la práctica de llevar un registro de asistencia a misa en el caso de los indios, el obispo Lorenzana hacía notar que esa regla había sido instituida en 1524 por la primera junta eclesiástica mexicana y que la práctica todavía seguía en vigor en las parroquias indias en su propia época (1769); véase Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México…*, *op. cit.*, p. 7.

[28] San Agustín, *La dimensión del alma (libro único)*, *Obras de San Agustín*, vol. III, B. A. C., Madrid, 1971, p. 486.

[29] Juan Luis Vives, *De anima et vita* [1538], cap. XII, 2, Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1992, p. 90.

[30] *Ibid*., cap. XIX, 5, p. 211.

[31] Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos, en la cual se trata de las penas y lugares del purgatorio; y como pueden ser ayudadas las ánimas de los difuntos, con las oraciones y sufragios de los vivos*, Casa de Juan Gracián, Alcalá de Henares, 1615, cap. 1, pp. 11-12.

[32] Los principales textos al respecto son, del siglo XII, *Disputa del alma y el cuerpo*, del siglo XIV, *Revelación de un hermitaño*, y del siglo XV, *Tractado del cuerpo e del alma*. Véase un estudio histórico de esas obras en Miriam DeCosta Sugarmon, *The Debate Between the Body and the Soul in Spanish Medieval Literature*, tesis de doctorado, Johns Hopkins University, 1967.

[33] Mario Alario di Filippo, *Lexicón de colombianismos*, Editora Bolívar, Cartagena, 1964. Véase también *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua […] compuesto por la Real academia española*, vol. 2, Imprenta de F. del Hierro, Madrid, 1729, y Joan Corominas y José A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, 1980.

[34] Francisco de Fuensalida, *Breve summa llamada, sossiego y descanso d'el anima*, Casa de Christoval Plantin, Amberes, 1556, p. 61 (microfilme, Harvard Library, préstamo interbibliotecario).

[35] *Ibid*., p. 58.

[36] Alberto Ruz Lhuillier, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, UNAM, México, 1968; Nancy Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, The Princeton University Press, Princeton, 1984; y Mario Humberto Ruz, "Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio: los mayas ante la muerte", *op. cit.*

[37] Citado en Mario Humberto Ruz, "Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio: los mayas ante la muerte"…, *op. cit.*, p. 11.

[38] Jill Leslie McKeever Furst, *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, The Yale University Press, New Haven, 1995, pp. 23-26.

[39] *Ibid*., p. 116.

[40] Bernardino de Sahagún, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, vol. 2, Porrúa, México, 1956, p. 143, citado en Alfredo López-Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas*, vol. 1, UNAM, México, 1980, p. 359. Véase también la autorizada explicación de López Austin del proceso de la muerte en el mismo volumen, pp. 357-394.

[41] Eduardo Matos Moctezuma, *Vida y muerte en el templo mayor* [1986], FCE, México, 1998, p. 52.

[42] Alfredo López-Austin, *Cuerpo humano e ideología: las concepciones de los antiguos nahuas…*, *op. cit.*, p. 371.

[43] Alfredo López-Austin, *Hombre-dios: Religion y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México, 1973.

[44] Serge Gruzinski, *Man-Gods of the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, Stanford University Press, Stanford, 1989.

[45] Juan de Córdova, *Vocabulario en lengua Çapoteca* [Pedro Charte y Antonio Ricardo , México, 1573], Ediciones Toledo, México, 1987, edición facsimilar.

[46] Mario Humberto Ruz, "Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio: los mayas ante la muerte", *op. cit.*, p. 6.

[47] Philip E. Coyle, *From Flowers to Ash: Náyari History, Politics, and Violence*, The University of Arizona Press, Tucson, 2001, pp. 121-123.

[48] Manuel B. Trens, "La flagelación en la Nueva España," *Boletín del Archivo General de la Nación* 24, núm. 1, 1944, p. 86.

[49] Toribio de Benavente Motolinía, *Historia de los indios de la Nueva España*, edición, introducción y notas por Georges Baudot, Clásicos Castalia, Madrid, 1991, pp. 252-253.

[50] La mayoría de los pasos están resumidos, por lo que sólo lo entrecomillado es cita textual. Lorenzo de San Francisco, *Tesoro celestial y divino, para el rescate, y consuelo de las almas assí de los vivos, como de los Fieles difuntos*, Juan Lorenço Machado, Cádiz, 1665, pp. 336-340v, Biblioteca Nacional, fondo reservado.

[51] Juan de Torquemada, *Monarquía indiana*, vol. 4 [1615], UNAM, México, 1977, p. 305.

[52] José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano* [1585], Porrúa, México, 1963, f. 57v.

[53] Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, The Princeton University Press, Princeton, 1991, p. 425.

[54] R. Tom Zuidema, *Inca Civilization in Cuzco*, The University of Texas Press, Austin, 1990; y Pedro Cieza de León, *Descubrimiento y conquista del Perú*, edición por Carmelo Sáenz de Santa María, Dastin, Madrid, 2001.

[55] Sabine MacCormack, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, *op. cit.*, pp. 428-429.

[56] *Ibid*., pp. 427-428.

[57] *Ibid*., p. 427.

[58] Andrés Pérez de Ribas, *Páginas para la historia de Sonora*. *Triunfos de Nuestra Santa Fe* [1645], vol. 1, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985, 1, p. 171.

[59] P. José Ortega S. J. y P. Juan Antonio Baltasar S. J., *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús, escritos por un Padre de la misma Sagrada Religión de su provincia de México* [1754), Pablo Nadal, coord., Editorial Layac, México, 1944, p. 28.

[60] *Ibid*., p. 29.

[61] Francisco de Burgoa, *Palestra historial*, vol. 1, pp. 340-342, en Florescano, *Historia de las historias de la nación mexicana*, Taurus, México, 2002, pp. 117-118.

[62] *Ibid*., p. 171.

IV. LA MUERTE, LA CONTRARREFORMA Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO COLONIAL

LA CONTRARREFORMA Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO

La idea de que la Iglesia se aprovechaba de los temores del pueblo con respecto a la otra vida era un ingrediente básico de la crítica protestante de los "papistas" y el terreno privilegiado de la diferenciación religiosa. La indignación de Martín Lutero por la corrupción de la Iglesia estaba dirigida principalmente contra la práctica de las indulgencias de la Iglesia, sistema que había terminado por estar demasiado sometido a la influencia de los poderes y las pasiones de la bulliciosa sociedad comercial del siglo XVI: "Tesis 27.–Mera doctrina humana predican aquellos que aseveran que tan pronto suena la moneda que se echa en la caja, el alma sale volando [del purgatorio]".[1]

En efecto, el rechazo a las indulgencias de la Iglesia estaba preñado de posibilidades teológicas divergentes: podía hacer volver los tormentos del infierno de los primeros pensadores apocalípticos (como ocurrió en el caso de Juan Calvino) o perspectivas más benignas que hacían énfasis en la redención de los pecados en este mundo, como las adoptadas por John Locke o Richard Baxter, de la Iglesia anglicana.[2]

En cualquier caso, se había afectado el dominio de la Iglesia sobre la otra vida y, junto con él, su capacidad para moldear las obligaciones terrenales de los cristianos. En consecuencia, las ramificaciones de la cuestión del purgatorio, los sufragios y las indulgencias tuvieron una enorme importancia tanto para la Iglesia en cuanto institución como, de manera más general, para la cultura popular. Así, Max Weber argumenta que la creencia pietista en la predestinación (y, añadiríamos, la eliminación del purgatorio como el lugar de destino de las almas) fue lo que revolucionó las costumbres sociales y fomentó la frugalidad y la administración estrecha de la economía doméstica y moral, abriendo de ese modo la puerta al desarrollo capitalista.

La propia Iglesia comprendió el nexo entre su corretaje por la otra vida y su capacidad para regular las obligaciones mundanas de su rebaño, lo cual dio como resultado que el debate concerniente a la doctrina del purgatorio, el culto de los santos y la eficacia de los sufragios fuera un tema de capital importancia del Concilio de Trento (1545-1563). La solución a que llegaron los padres de la Iglesia tenía dos aristas: en primer lugar, reafirmar de la manera más enfática la importancia clave del purgatorio, los sufragios y las indulgencias y, en segundo lugar, vigilar más estrechamente los abusos que los sacerdotes cometían con las indulgencias.

De esa manera, la doctrina del purgatorio y su aplicación ritual, que había sido adoptada por primera vez por el Vaticano en reconocimiento de los deseos populares de llevar una vida que fuese más flexible en la cuestión del pecado, se convirtió después del Concilio de Trento en el centro de cohesión para la defensa de la función de la Iglesia en la administración de la otra vida mediante un sistema de contabilidad finamente puesto a punto que llevaba la cuenta de las penitencias, las oraciones y el pago de la intermediación sacerdotal. Además, movilizó las creencias populares respecto del purgatorio y las sanciones de la Iglesia relacionadas con

la otra vida con el propósito de que fueran la punta de lanza de las guerras religiosas.

La contrapartida filosófica de esas medidas fue una especie de neoplatonismo que Fernando Cervantes resumió acertadamente:

> El énfasis que dio la Contrarreforma a prácticas típicamente antiprotestantes, como el culto a los santos, la veneración de reliquias e imágenes y la eficacia de los sacramentos y sacramentales, implicaba una sólida creencia en la noción de que ciertos poderes hallaban su fundamento en ciertas sustancias. Más aún, esta creencia de que los objetos mismos estaban "habitados" por un poder no se entendía como el resultado de las propiedades causales del objeto; sino más bien, de forma similar a como en el mundo mental precartesiano, se creía que el alma "habitaba" el cuerpo y lo animaba, o la forma como las expresiones estaban "habitadas" por sus significados.[3]

Para respaldar la credibilidad de estos puntos de vista, el Concilio de Trento abolió la práctica de la compraventa de indulgencias; en consecuencia, la administración de la otra vida se alejó del mercado y favoreció las obligaciones estrictamente político-ideológicas, ya que las indulgencias acabaron por quedar vinculadas a un enfrentamiento religioso cada vez más agudizado. Tal, al menos, fue el caso del periodo entre el Concilio de Trento (1563) y el final de la Guerra de los Treinta Años (1648). En resumen, valiéndose de la fe para apoyar el poder político, y del poder político para fortalecer el dogma, la Iglesia cerró filas.

Por lo tanto, no es sorprendente que la historia de la Contrarreforma se narre por lo general como una reacción política y filosófica al espíritu del capitalismo. En efecto, la reafirmación de un mundo encantado, en el que las oraciones, los rituales, los símbolos y los objetos eran animados directamente por un ser divino, puede considerarse como un grillete del capitalismo, con su racionalidad económica y su pragmatismo filosófico; sin embargo, por lo general se han ignorado los nexos positivos entre la Contrarreforma y la revolución capitalista.

Desde el punto de vista europeo, la omisión parece justificable; después de todo, existe una correlación entre el papel de España como paladín de la Contrarreforma y su decadencia económica. Y ello es cierto no únicamente debido a los importantes gastos en que incurrió España para abanderar la defensa del catolicismo sino también debido a las consecuencias morales del Concilio de Trento; para dar solamente dos ejemplos obvios: el elaborado calendario ritual que tan tenazmente fue mantenido limitó significativamente el número de días laborables del año, mientras que el rechazo de la libre investigación científica restringió el desarrollo tecnológico de España.

Ahora bien, a pesar de los méritos obvios de ese punto de vista, que en ocasiones fue adoptado por los propios reformistas españoles, ignora un área de investigación de capital importancia: la función de la relación colonial en el surgimiento del capitalismo. En la representación de la Contrarreforma como un grillete del desarrollo capitalista, se ignora en particular la función de la conversión católica en la formación de un componente peculiar, aunque de importancia fundamental, del espíritu capitalista: la revolución de las relaciones de propiedad y la organización del trabajo en América.

La función fundamental de los descubrimientos de América en el surgimiento del capitalismo se reconoció desde hace mucho tiempo; durante siglos, no obstante, la discusión sobre la función de América en la formación del capitalismo se centró en el impacto que tuvo el creciente aprovisionamiento en lingotes de oro y plata sobre las manufacturas europeas. Por lo general, las relaciones de trabajo y propiedad en la propia América no fueron representadas

como aspectos de la revolución capitalista debido a que la esclavitud y el trabajo forzado fueron muy notables en ese continente. En efecto, durante muchos años, se caracterizaron las relaciones de trabajo en la América española como "feudales", aun cuando hayan dado nacimiento al capitalismo en Europa; sin embargo, la mejor manera de describir el capitalismo moderno temprano es, más que como un "sistema feudal" o un régimen de mano de obra libre asalariada, como un sistema que articuló varios regímenes de trabajo nuevos. La mayoría de esas nuevas formas orgánicas fueron desarrolladas *dentro* del marco de la Contrarreforma.

Es verdad que no es fácil relacionar la reorganización frecuentemente obligatoria de la propiedad y el trabajo en México con un "espíritu" reconocible del capitalismo. Nos sería muy difícil encontrar una contrapartida indígena del Benjamín Franklin que Weber citó como el prototipo del espíritu capitalista ("Recuérdese que el tiempo es dinero", "Recuérdese que el crédito es dinero"; "Recuérdese que el dinero es prolífico"). En la Nueva España, en lugar de alentar el giro introspectivo asociado con el ascetismo protestante y con el espíritu de ahorro y racionalidad económica, se adaptó la disciplina cristiana para moldear y regular una casta subalterna de trabajadores: los indios; y, en lugar de crear un espíritu ascético del capitalismo, la Contrarreforma ayudó a crear un espíritu de trabajo que era compatible con las múltiples formas de extracción colonial. El trabajo esclavo, el trabajo servil y el trabajo asalariado coexistieron en diferentes proporciones en las haciendas y plantaciones, los obrajes y minas, mientras que la plusvalía de los campesinos se extraía a través de los monopolios comerciales y el tributo. Ese complejo sistema fue desarrollado y refinado en los primeros decenios siguientes a la conquista.

Las intervenciones tanto protestantes como católicas en la organización del capitalismo fueron llevadas a cabo a través de la administración de la muerte y la otra vida: ya fuese a través de la administración clerical de los pecados veniales y mortales, ya fuese mediante la denegación e interiorización ascéticas de los deseos mundanos. En este capítulo se explora la relación entre la administración social de la muerte y el desarrollo de las condiciones morales para la integración de la Nueva España al sistema capitalista mundial.

LA MUERTE, EL RESURGIMIENTO DE LAS CREENCIAS Y LA TRANSICIÓN AL ORDEN COLONIAL

La transición de la conquista a la rutina del gobierno propiamente colonial ha presentado dificultades conceptuales a los historiadores. La historia social de la vida pueblerina después de las primeras crisis posteriores a la conquista recuerda en muchos aspectos la de las poblaciones precolombinas. Así, Alfredo López Austin argumenta que en Mesoamérica se desarrolló un "núcleo duro" de civilización en torno a la cultura del maíz. Ese núcleo duro, que tenía sus raíces en las poblaciones agrarias de la época preclásica, combinaba formas de producción, organización social y representaciones colectivas en un sistema capaz de asimilar y dar sentido a los cambios y las transformaciones.[4] Las características sistémicas del núcleo duro mesoamericano produjeron una tradición interpretativa que perduró miles de años y que todavía persiste en forma atenuada hoy en día.

Por su parte, James Lockhart argumenta que, a pesar de la espectacular decadencia demográfica, los indios del México central no pasaron por una transformación radical de su organización social y la mayoría de sus creencias fundamentales estaban bien protegidas: "Los

fenómenos de ‘revitalización’ son característicos de los pueblos que creen que sus unidades sociopolíticas y modo de vida único se encuentran en peligro de extinción inminente. No fue eso lo que ocurrió en el caso del México central, donde sobrevivió a la conquista una red de Estados locales intactos en cuanto entidades, con sus mecanismos esenciales aún funcionando”.[5]

Sin duda es cierto que la vida de los agricultores del maíz del siglo XVII retuvo muchas de las características de la vida de sus antepasados precolombinos y, en efecto, como lo demuestra Lockhart, que ciertos aspectos de la organización social indígena del México central fueron transformados, y no destruidos. También es cierto que la rebelión armada y los movimientos milenaristas con una amplia base fueron menos comunes en el valle de México y en sus inmediaciones en general que en otras regiones de la Nueva España: la presencia española fue más fuerte en el valle de México, por lo que la resistencia frontal era más difícil; sin embargo, el énfasis en la persistencia cultural puede distorsionar el verdadero sentido de esa continuidad, tanto para los actores interesados como desde una perspectiva sistémica.

Independientemente de los debates actuales sobre la disminución de la población en el siglo XVI, se debe acreditar a los estudios demográficos de Sherburne Cook y Woodrow Borah, y a lo que llegó a conocerse como la escuela californiana de demografía histórica, haber logrado un amplio reconocimiento de las dimensiones del genocidio del Nuevo Mundo, cuya magnitud e importancia han sido tan frecuentemente reducidas al mínimo o ignoradas; sin embargo, el lenguaje de la demografía, que fue tan eficaz en atraer la atención hacia la escala del genocidio, también llevó a la abstracción de la violencia a través de las estadísticas. La “disminución de la población” y la “crisis demográfica” terminaron por sustituir la violencia, la dislocación y la desesperación del México del siglo XVI; además, debido a que la mayor parte de la mortandad fue causada por las enfermedades y a que fue “natural” (desde nuestro punto de vista, aunque no desde el de ellos), sus implicaciones morales y su relación con la violencia española y la formación de un nuevo Estado y un nuevo orden han sido disminuidas, mientras que el hecho de que los agricultores del maíz continuaran cultivando ese cereal y organizando su vida social y religiosa en torno a su familia y sus vecinos ha sido celebrado y transformado en teorías de persistencia cultural.

La escala de la violencia española y la destrucción de los pueblos americanos debe alertarnos acerca de la novedad radical de ese hijo de la violencia, el Estado colonial, y sus correlatos en las relaciones de la propiedad y el trabajo. En ese contexto, el énfasis en la *superposición* —es decir, en el Estado colonial únicamente como una nueva capa añadida a la civilización milenaria de Mesoamérica— puede ser fácilmente distorsionante.

El sentimiento de resurgimiento de las creencias del periodo temprano de la conquista (conocido como “movimientos de revitalización”) y su anverso —las preocupaciones de los curas por la persistencia de la idolatría— son buenos puntos de partida para analizar la manera en que la consolidación del Estado colonial fue también una incorporación de los americanos nativos a la economía mercantilista trasatlántica. Dado que la propia existencia del sentimiento de resurgimiento de las creencias en el México central ha sido objeto de algunas disputas entre los historiadores contemporáneos, comienzo por esbozar unos cuantos casos bien conocidos y, a partir de ahí, procedo a examinar las transformaciones de las representaciones religiosas de la idolatría. Si bien es cierto que el resurgimiento de las

creencias en el México central nos permite echar una ojeada a las radicales consecuencias de las estrategias clericales de control sobre la muerte, también lo es que las conclusiones pueden extenderse a otras regiones de Mesoamérica, meridionales y septentrionales, donde los movimientos milenaristas y las rebeliones abiertas fueron más comunes.

EL RESURGIMIENTO DE LAS CREENCIAS INDÍGENAS

En 1536, dos indios de la región del actual estado de Hidalgo, conocidos como Tlacátetl y Tanixtetl (cuyos nombres bautismales fueron Antonio y Alonso), fueron acusados y condenados por hacer sacrificios a Tláloc, entre ellos sacrificios humanos, con el propósito de poner fin a una sequía. Esos actos, que eran claramente un impulso restaurador del mundo prehispánico, fueron enfrentados con la condena, la humillación pública, la prohibición y el arruinamiento económico de los sacerdotes indígenas.[6]

De manera similar, Martín Océlotl, quien afirmaba ser inmortal y tener dominio sobre las nubes, llamaba a retornar a la religión antigua y fue condenado en 1537 por el inquisidor fray Juan de Zumárraga, humillado públicamente, expulsado de la Nueva España y enviado a prisión en Sevilla, donde murió.

En ese mismo año, Andrés Mixcóatl afirmó ser una reencarnación de Martín Océlotl y ser hermano de Tláloc, el dios de la lluvia. Mixcóatl era reverenciado como a un dios en la región de Tulancingo, donde recibía sacrificios y en ocasiones se le llamaba Tezcatlipoca. Tanto él como su correligionario, Papálotl, sufrieron la persecución inquisitorial y fueron condenados en la ciudad de México.[7]

La persecución clerical de esos movimientos restauradores culminó en la ciudad de México con la ejecución y quema pública de don Carlos, hijo del rey tezcucano Nezahualpilli y nieto de Netzahualcóyotl, criado en la casa de Hernán Cortés, educado en el colegio franciscano de Santa Cruz Tlatelolco y cacique de Texcoco. De acuerdo con un testigo, don Carlos había puesto en tela de juicio públicamente la autoridad de los españoles:

> ¿Quienes son estos que nos deshacen, e perturban, e viven sobre nosotros, e los thenemos a cuestas y nos perturban? Pues aquí estoy yo, y allí está el Señor de México, Yoanize, y allí está mi sobrino Tezapille, somos iguales y conformes y no se ha de igualar nadie con nosotros; que ésta es nuestra tierra, y nuestra hacienda, y nuestra alhaja, y nuestra posesión, y el Señorío es nuestro y a nos pertenece, y quién viene aquí a sojuzgarnos, que no son nuestros parientes ni de nuestra sangre y se nos igualan, pues aquí estamos y no ha de haber quién haga burla de nosotros […].[8]

Veinte años más tarde, los movimientos de resurgimiento seguían brotando en el México central. Así, el indio Juan Bautista escribió acerca del movimiento de Juan Tetón para erradicar el bautismo. Vale la pena hacer notar especialmente el llamamiento de Tetón a retornar a la economía antigua:

> [42] § Una persona macehual que existía, llamado Juan Tenton, habitante de Michmaloyan, hizo errar, les mintió a la gente de Cohautepec y a la de Atlapolco, les lavó su bautizo. Y Juan, el que lavó la cabeza de la gente, los hizo errar y les mintió, les dijo a los de Atlapolco: los de Cohuatepec nos hemos lavado la cabeza. Y una vez que se lavaron la cabeza, después enviaron su documento a los de Atlapolco, con lo que puso en dos partes al *altepetl*, al mentirles.
>
> [43] § Primero les dijo, les mintió a los de Cohuatepec: Escuchen ustedes qué opinan, ya saben lo que decían nuestros abuelos, que cuando se atara la cuenta de los años se iba a obscurecer del todo y bajarían los *tzitzimime* a comernos y entonces habría una transformación de la gente.

[44] § Los que se bautizaron y creyeron en Dios se transformarán.

[45] § Los que comen carne de vaca, se convertirán en eso.

[46] § Los que comen carne de puerco, se convertirán en eso.

[47] § Los que comen carne de borrego, se convertirán en eso, asimismo los que visten con ayates de lana.

[48] § Los que comen gallo, en eso se convertirán. Todo lo que es comida de los que aquí viven y la comen, todos se transformarán, serán destruidos, ya nadie existirá, llegó el fin de su vida y su cuenta; los que se adelantaron y fueron al bosque y a las llanuras, caerán en las barrancas, se estarán lamentando.

[49] § Miren a los de Xallatlauhco que primero se convirtieron, los hijos de don Alonso se convirtieron en su capa y su sombrero y todos los que dirigían a la gente todos se transformaron, todos se hicieron bovinos. Ya no aparece el altepetl, los que allí están solo se encuentran en el valle y en los bosques, por todo lados andan las vacas.

[50] § Ahora por ustedes hago mi deber porque ya no falta mucho para que ocurra el milagro y si no creen lo que les digo con ellos se transformarán. Aquí les haré el remedio pues les lavaré lo que se bautizaron, les daré el perdón para que no mueran, porque vendrá la destrucción.[9]

La protesta de Tetón en contra de la nueva economía, con sus vacas, cerdos, borregos y paños, y su llamamiento a retornar a la economía anterior o enfrentar la aniquilación no carecen de relación con la principal crisis que enfrentaron los indios comunes y nobles de la ciudad de México en 1564, cuando las autoridades españolas aumentaron los impuestos monetarios con que gravaban a la población india de la ciudad. Luis Reyes García describe ese momento como de crisis en la transformación gradual de las formas tributarias autóctonas, que originalmente se basaban en el trabajo y los bienes y en un sistema de redistribución y fueron transformadas por los españoles en un tributo combinado de mano de obra y monetario, orientado hacia la extracción mercantilista.[10]

Juan Bautista ofrece una detallada letanía de funcionarios nobles de la ciudad encarcelados que se resistían al nuevo tributo, muchos de los cuales fueron vendidos como esclavos y enviados a provincias distantes: “[242] § Y al reunir el tributo allí en el palacio, quien allí protestaba luego allí le ponían hierros, lo llevaban esposado a la cárcel. Los hierros ahí los colocaron en el palacio”.[11] En el proceso, el cronista indígena nos narra que la crisis de los pagos del tributo efectivamente amenazó toda la estructura política de los indios. El 14 de octubre de 1564, los nobles aztecas se presentaron a entregar el tributo que se les exigía y contra el que tanto habían intentado resistirse. Dos de los nobles se dirigieron al resto con estas palabras:

[242] § Al hablar, como que quería llorar Tezcacohuacatl y don Martin lloró mucho, se retiró a un rincón. Dijo la palabra:

[250] § Aquí estás tú que eres mexicano, tú que eres tenochca, fue a quedar satisfecho tu rostro, tu corazón. Fuimos personalmente a entregar tu tributo. Hiciste que se colmaran las manos con el precio del hilado de las mujeres. ¿Dónde se tomó prestado lo que en manos ajenas se fue a poner? ¿Acaso te alegras? […] ¿Acaso tenemos milpas? ¿Acaso tenemos tierras? […].

[251] § Y dijeron: Aunque estuvieran los señores y los gobernantes de cuando se perdió el altepetl, aunque no pidieron nada ¿Cómo te confundes? ¿Acaso no somos gente conquistada?[12]

El énfasis que se hace en la supervivencia de los indígenas tiende a disminuir el profundo impacto social que tuvo en la sociedad indígena su incorporación como tributarios al sistema del capitalismo mercantil. La administración sacerdotal de la muerte iba a desempeñar una función fundamental en la dirección de la transformación social y económica frente a esa profunda crisis de los modos de vida autóctonos; sin embargo, antes de atender a eso, debemos investigar la manera en que ese mismo proceso histórico transformó la orientación

ideológica y práctica del clero. Esta es la cuestión que ahora se aborda y subsecuentemente se analizará la función de la administración de la muerte en la consolidación de la nueva economía política colonial.

LA IDOLATRÍA, LA SOBERANÍA Y LOS ESPECTÁCULOS DE CASTIGO FÍSICO

Si bien es cierto que Europa cayó sobre América como una bestia de presa, ello no significa que sus formas de violencia, su manera de abordar la muerte, hayan seguido siendo siempre desenfrenadas. En efecto, la manera como se administró la violencia y la muerte nos permite determinar la manera como se implantó el Estado moderno en México.

En los primeros días, la violencia española fue de una cualidad tan anonadante, brutal, gratuita, violadora y excesiva que fue espeluznantemente paralizante, incluso para los españoles de la época. Esas formas de violencia se pueden analizar tanto en sus dimensiones prácticas (como instrumentos de dominación y comunicación) como en sus aspectos psicológicos (como modos de autoformación, enajenación y proyección); pero, en cualquier caso, están paradigmáticamente asociadas con los primeros momentos de la conquista y la dominación, cuando el pavor y el terror mudos fueron los primeros modos de comunicación y dominio.

Entre los curas, la marea alta de la violación y mutilación llevadas a cabo por los españoles coincidió con la sensibilidad apocalíptica que se describió en el capítulo II. Lo que resulta curioso es que también coincidió con el optimismo respecto a la facilidad y el éxito de la conversión de los indígenas. Fernando Cervantes argumenta que esos primeros momentos de optimismo surgieron de la fidelidad filosófica al punto de vista tomista de que la gracia perfecciona la naturaleza.[13] La primera generación de sacerdotes creía que los indios se atenían en una gran medida a la ley natural, por lo que, siguiendo a santo Tomás de Aquino, antes que destruidas, sus costumbres podían ser fácilmente perfeccionadas mediante la evangelización. La superposición del cristianismo a ese estado natural debía ser relativamente armoniosa.

El adalid más famoso de ese punto de vista fue fray Bartolomé de Las Casas, para quien aun las abominaciones tan poco controvertidas como el sacrificio humano eran prueba de la diligencia superior de los indios en seguir la ley natural y, por lo tanto, de su promesa en cuanto cristianos: "[…] y así, cuanto al primer punto, conviene a saber, cuanto a se preparar y disponerse para el culto y religión de sus dioses, las gentes de la Nueva España mostraron exceder a todas las otras del mundo, y en ello ser de mejor y más desemarañado, delgado, claro ingenio y sotil juicio y discurso de razón que todas ellas".[14] En lo concerniente a las creencias relativas a los "días de muertos", la aprobación que expresa Motolinía de los ritos y celebraciones autóctonos corresponde al mismo paradigma. Su posición relativamente tolerante contrasta con la obsesión por la idolatría y con la supuesta subversión del cristianismo que, más tarde, otros dominicos como Durán y Burgoa consideraron implícita en los rituales funerarios autóctonos. Para esos misioneros posteriores, las costumbres indígenas eran producto de las subversiones demoniacas del orden cristiano.

La oscilación entre un punto de vista relativamente tolerante y uno intransigente respecto a

la heterodoxia ha sido explicada de diversas maneras. En su obra sobre el papel aparentemente contradictorio de fray Juan de Zumárraga como obispo franciscano y como inquisidor (1536-1543), Richard Greenleaf intentó una explicación filosófica. Aunque Zumárraga y los franciscanos de su generación estaban influidos por Erasmo y los humanistas, Greenleaf creía que finalmente predominaron las influencias medievales y fueron responsables de la dureza del franciscano como inquisidor: "El México colonial primitivo era una supervivencia de la edad media".[15]

El intento más reciente y refinado por explicar la contradicción (o, como él la denomina, la transición) entre la tolerancia relativa de las costumbres nativas y el punto de vista que consideraba las formas tradicionales como idólatras fue de Fernando Cervantes. Según ese autor, aunque importantes, las explicaciones políticas de la transición son insuficientes. Es cierto que los españoles estaban interesados en descubrir la idolatría, porque el encontrarla consolidaba la legitimidad de sus reivindicaciones políticas sobre las Indias en una época en que esas reivindicaciones estaban siendo puestas en tela de juicio; sin embargo, esa motivación política es insuficiente para explicar las particularidades del caso, en especial los primeros procesos de los idólatras y, sobre todo, los del decenio de 1530, que culminaron con la ejecución de don Carlos, ya que estos últimos tuvieron lugar antes de que se pusiese seriamente en tela de juicio la legitimidad de la conquista.

Cervantes resume las tres explicaciones predominantes de ese momento de violencia religiosa: que los sacerdotes reaccionaron violentamente a un sentimiento de traición de parte de la nobleza autóctona; que la Reforma desvió su atención de los paganos indígenas hacia los protestantes y, por lo tanto, dejó el campo abierto a tales actos retrógradas; o que los requerimientos de la expansión colonial hicieron de la subordinación un valor mayor que la fe.[16]

Cervantes no desacredita esas explicaciones políticas (ni les añade nada), antes bien, busca complementarlas con una explicación cultural filosófica, argumentando que, con la Contrarreforma, el clero abandonó el credo tomista concerniente al vínculo entre la ley natural y la ley divina y consideró todas las desviaciones y supersticiones nativas, más que como interpretaciones perfectibles de la ley natural, como imitaciones demoniacas de la ley divina. El resultado fue que cualquier práctica que se desviara de la ortodoxia cristiana podía ser un ejemplo del más grave de los pecados: la idolatría. Por lo tanto, antes que considerar la persecución de la idolatría como un retroceso a la Edad Media, Cervantes demuestra que las posiciones dogmáticas de la Contrarreforma arrojaron la sombra de la idolatría sobre las costumbres indígenas.

Asimismo, Cervantes demuestra que, en correspondencia con esa misma transformación filosófica, las representaciones clericales del diablo se desplazaron de este último en cuanto embaucador caído, cuyos actos estaban principalmente vinculados a actos malignos, al diablo en cuanto imitador de Dios y cuyos seguidores sólo podían, igualmente, imitar la fe. Así, tenemos una interpretación filosófica que corresponde a tres interpretaciones políticas de la importancia de la primera época de experimentación de la violencia clerical contra los indios a través de la tortura inquisitorial y el auto de fe.

Ahora bien, a pesar de la considerable contribución de Cervantes a nuestra comprensión de los apuntalamientos filosóficos y la historia intelectual de la acusación de idolatría, todavía no

tenemos una síntesis entre las explicaciones políticas y filosóficas del fenómeno, lo cual se debe, no en menor grado, a que los efectos de la transformación filosófica investigada por Cervantes parecen haberse consolidado después del Concilio de Trento, en el decenio de 1560, mientras que la persecución por idolatría se llevó a cabo discontinuamente ya desde el decenio de 1520. Por otra parte, las explicaciones políticas que se hab ofrecido sobre el papel del inquisidor Zumárraga parecen insuficientes, como el propio Cervantes lo demostró. Nuestra exploración de la violencia y de su transformación nos coloca en posición de ofrecer una explicación suplementaria.

En lugar de reducir las actos de Zumárraga a sus sentimientos personales de traición por parte de don Carlos, el discípulo de los franciscanos, o representarlos como una manera de obtener la subordinación incuestionable de los indios a quienes los clérigos ya no tenían tiempo de convertir apropiadamente, podemos considerar la incursión temprana del clero en la represión violenta de los indios idólatras como parte de una estrategia para disminuir la autonomía de los conquistadores y colonizadores en su subyugación violenta de los indios y para afirmar el poder de la ley y el Estado español sobre el cuerpo del indio.

Los primeros procesos inquisitoriales de los indios fueron un aspecto de los esfuerzos de la Iglesia y el Estado por divulgar su soberanía en la Nueva España. Esos esfuerzos también se reflejaron en el proceso público de las razas superiores europeas alternas (tanto en la figura del judaizante como, especialmente, en la del luterano) y en los procesos por blasfemia, expuestos notablemente, de los conquistadores y primeros colonizadores. Los primeros procesos de los indios fueron un aspecto de la transición histórica de la violencia del conquistador a la violencia del Estado, proceso que, en el contexto de la Contrarreforma, implicó el firme dominio de la muerte por parte de la Iglesia. En la siguiente sección exploro las diversas dimensiones de ese dominio.

LA CLERICALIZACIÓN DE LOS MUERTOS DE LOS INDIOS

La ‘clericalización’ de la muerte y la apropiación de la violencia fundacional de la conquista por parte de la Iglesia se pueden investigar en varios planos. El primero de ellos, quizás el más obvio, es la cuidadosa insistencia de la Iglesia en moldear todas las ejecuciones legales conforme al marco de la muerte cristiana; para dar un ejemplo: el cronista jesuita fray Andrés Pérez de Ribas narra las hazañas de sus correligionarios, los padres Pedro Méndez y Juan Bautista de Velasco, en la conquista de los zuaques de Sinaloa durante el primer decenio del siglo XVII. Después de hacer prisioneros a los caciques rebeldes de los zuaques:

> Los padres tomaron muy a su cargo la buena muerte y salvación de aquellas almas. Y lo primero procuraron darles a entender la necesidad del santo bautismo, para su eterna salud, exhortándoles a que con la vida del cuerpo no perdiesen la del alma y aprovechasen aquella ocasión, enseñándoles todo lo demás que se requiere para recibir el santo bautismo un adulto. Movióles Dios el corazón y pidieron el santo bautismo. Sólo dos se mostraron más endurecidos y obstinados, habiéndose detenido dos días los padres en disponerlos y prepararlos para la muerte.
>
> El capitán hizo disponer en buena forma dos árboles grandes, donde quedasen colgados. Llegaron a ellos los de la presa, allí los iban bautizando los padres, cuando los querían colgar y ayudando a cada uno de por sí en aquel trance, estando alrededor de escolta los soldados en sus caballos de armas, hasta que quedasen ahorcados cuarenta y dos gandules, que hacían temblar a toda la provincia de Sinaloa y daban cuidado a toda la gobernación de la Nueva Vizcaya.[17]

Así, los caciques de los zuaques fueron separados de sus pueblos y se les hizo sufrir la carga del castigo por llevarlos a la idolatría y la rebelión. Las ejecuciones de los señores indígenas estuvieron precedidas por los prolongados intentos por reconciliarlos con las creencias cristianas y, una vez ahorcados, se les dejó expuestos como una demostración práctica para todo aquel que pudiera pensar en desafiar a los cristianos.

El despliegue teatral y espectacular de la apropiación eclesiástica de la ejecución y la muerte también está representado en la ilustración que hace Diego Muñoz Camargo del ahorcamiento de un grupo de idólatras tlaxcaltecas (véase la figura IV.1). En cuanto género teatral estatal, la ejecución, con su rito de reconciliación del condenado y la exposición pública de los ahorcados con sus cruces, fue una poderosa ejemplificación de la clericalización de la muerte; por lo demás, el éxito de la "reconciliación" aun de uno solo de los condenados podía utilizarse subsecuentemente para permitir que los espectadores indígenas reivindicaran para sí mismos un linaje en el cielo, puesto que, si un hombre condenado tenía una muerte cristiana, su alma se salvaría del fuego eterno.

Consecuentemente, la ejecución de los indios idólatras en la primera época posterior a la conquista, en ocasiones llevada a cabo precisamente por los mismos frailes que tanto invirtieron en la narrativa de la conversión exitosa, no fue ni una falla de las estrategias de conversión de los frailes ni una reacción irreflexiva a la persistencia de la idolatría; antes bien, se trató de un poderoso movimiento para envolver la muerte de los indios (y, por ende, la historia) en un marco narrativo controlado. Esa estrategia de clericalización de la muerte a través de la ejecución retrocedió (aunque siempre se mantuvo en el horizonte de lo posible) junto con la consolidación del Estado colonial: en el México central, ese momento quedó marcado simbólicamente por el establecimiento en 1571 del Santo Oficio de la Inquisición, institución que no ejecutaba rutinariamente a idólatras indígenas, sino que, en lugar de ello, se concentraba en los herejes europeos. En la periferia y las fronteras de la región, el proceso continuó a lo largo de todo el periodo colonial.

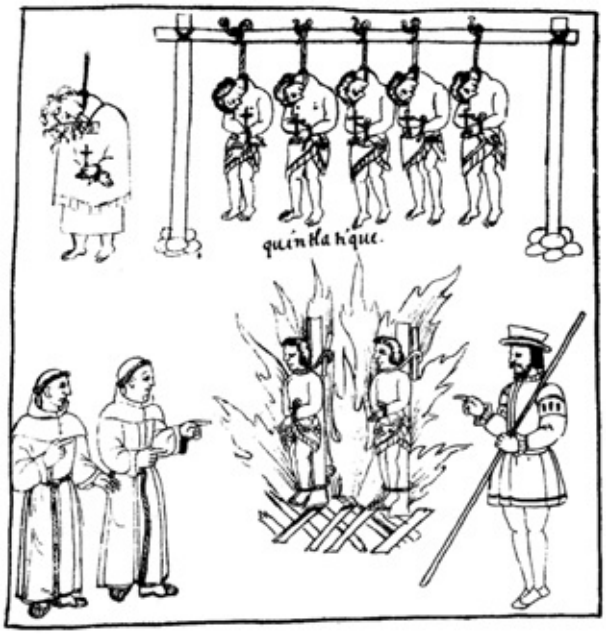


FIGURA IV. 1. *De Diego Muñoz Camargo,* Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala *(1580-1585). Nótense los*

crucifijos que penden del cuello de los idólatras ahorcados.

La segunda estrategia para la clericalización de la muerte de los indios fue el despliegue de la narrativa cristiana para explicar y controlar las grandes plagas y hambrunas que asolaron a México en el transcurso del siglo. Como en el caso de las ejecuciones, los clérigos pusieron a los indios en un dilema apremiante: si los indios que enfrentaban las plagas eran bautizados y confesados y luego morían en estado de gracia, y resultaba que sí había un dios cristiano, escaparían al infierno e irían al cielo, aun cuando dieran a sus opresores la satisfacción de verlos convertirse a su religión en su tormento final. Si, por el contrario, no lo hacían, los indios muertos lo apostarían todo a su propia convicción respecto a la otra vida; pero, claro, como todo el mundo, los indios carecían de un conocimiento de primera mano de lo que ocurre después de la muerte y el fracaso militar frente a los invasores extranjeros desacreditaba cotidianamente los puntos de vista de sus antepasados en lo relativo a esos asuntos; así, por ejemplo, el propio Andrés Mixcóatl, de quien se decía que era inmortal y dominaba la lluvia, fue desnudado hasta la cintura, atado a un borrico y paseado por toda la ciudad acompañado por un pregonero que hacía pública su impostura; después le fue rasurada la cabeza, recibió un ciento de latigazos, sus propiedades fueron confiscadas y se le obligó a proclamar lo fraudulento de sus títulos precisamente en los pueblos que lo habían reverenciado. La violación de todo lo que había sido sagrado arrojó una sombra de duda sobre la verdad de las tradiciones indígenas. En efecto, el hecho de que los sacerdotes presentaran la rama de olivo del socorro cristiano a los indios durante las pestes fue en sí mismo una demostración del poder relativo del cristianismo sobre las religiones paganas, dado que con mucha frecuencia los sacerdotes resultaron inmunes a esas enfermedades. Finalmente, aun cuando los indios enfermos negaran las creencias de la Iglesia y se rehusaran a recibir los sacramentos, esta última contaba todavía con el poder para controlar la manera de disponer de sus cadáveres o sus rituales funerarios.

La preocupación de los sacerdotes por el suicidio entre los nativos, particularmente en las zonas donde esa práctica era notable, fue un reconocimiento tácito de la importancia de dominar la muerte de los indígenas. Así, el antes mencionado Pérez de Ribas analiza la lucha de sus hermanos jesuitas por incrementar la dificultad del suicidio entre los nativos:

> La otra dificultad, en que trabajó mucho el ministro de doctrina, estuvo en arrancar otro abuso de esta nación, que era el matarse comiendo las hojas de una yerba que tiene muy a mano en el campo, y aun en medio de sus casas, muy fácil de comer y con la misma facilidad quita el sentido, y en veinte y cuatro horas, y aun en menos la vida. Y para usar de este género de maldad y desesperación, no había menester el indio o india grandes ocasiones, sólo les bastaba el reñir el marido con la mujer o la mujer con el marido.[18]

Con un tono más apremiante, el visitador Alonso de Zorita menciona en su informe que el suicidio colectivo era una verdadera preocupación ante las atrocidades que el dominio español había traído a los indios de mediados del siglo XVI. Así, comunica que un sacerdote de la región mixe de Oaxaca le informó que los indios de ahí: "[…] no querian tener hijos porque no biniesen a pasar los trabajos que ellos pasaban y que no podian pagar tanto tributo como se les avia puesto y mantener mujer e hijos y como es gente flaca ninguna cosa bastaba con ellos para sacarlos deste herror".[19]

Enfrentada a la muerte como un escape a los términos que proponía para la vida, la Iglesia

puso en juego tanto sus poderes de persuasión como su poder político para arrebatar incluso la historia de los suicidios al mundo natural de relaciones de los indígenas. Los clérigos actuaron resueltamente para obtener el dominio total sobre el marco y la interpretación públicos del suicidio y, hacia mediados del siglo XVII, ya habían logrado moldear las actitudes populares. Eso es al menos lo que se puede demostrar en el caso de la ciudad de México, en la que el terror popular al suicidio alcanzó un extremo verdaderamente histérico:

> Domingo 7 de marzo de [16]49, estando oyendo misa los presos de la cárcel de corte de esta ciudad, a las siete horas de la mañana, se había quedado en la enfermería, con excusa de estar malo, un hombre de nación portugués, que estaba preso por haber muerto a un alguacil en el pueblo de Ixtapalapa, extramuros de esta ciudad; y en el ínterin que los demás presos oían la misa, se bajó a las secretas, y se ahorcó sin que lo viese persona alguna, y acabada la misa y buscándolo lo hallaron como dicho es; dióse cuenta a los alcaldes de corte y habiéndose averiguado que no le habían ayudado ni aconsejado para tan temerario hecho, se pidió licencia al ordinario de este arzobispado para ejecutar en él la sentencia que merecía su delito, por ser día festivo y del santo Dr. Tomás de Aquino; y vistos los autos, la concedió, que a las horas de las once pusieron el cuerpo caballero en una mula de albarda, y con un indio a las ancas que lo iba teniendo, con vez de pregonero y trompeta que decía su delito, lo pasearon por la calle del Reloj y casas arzobispales, y lo llevaron a la horca pública y lo subieron a ella, y con las ceremonias que a los vivos que se ahorcan (excepto el santo Crucifijo), lo hicieron en él, y lo dejaron hasta muy tarde, y levantándose un tempestuoso aire y polvo, se alteraron los muchachos, y empezaron a ponerle cruces con los dedos de las manos diciendo era el diablo, y luego lo apedrearon por gran rato, y pasado esto, bajaron los ministros de justicia el cuerpo y lo llevaron a la albarrada donde lo arrojaron. Dios nos dé muerte con que le conozcamos.[20]

Para apropiarse del espacio de la muerte de los indios, los clérigos se valieron de la incorporación de las ejecuciones, las calamidades públicas y los suicidios a los despliegues y confirmación públicos del dogma cristiano.

La clericalización de la muerte también se puede encontrar en las descripciones de primera mano de los "días de muertos" que fueron analizadas en el capítulo 2, particularmente si se presta atención a su cronología. En la primera de ellas, de 1544, el fraile franciscano Motolinía mostraba su aprobación de la fervorosa manera en que los indios adoptaron los "días de muertos" y su buena disposición a hacer ofrendas profusas, especialmente en comparación con la avaricia de los conquistadores y colonizadores españoles. En la segunda descripción, hecha por fray Diego Durán en 1579, el dominico veía con sospecha la ceremonia de los indígenas, dado que señalaba la coincidencia entre sus prácticas y los rituales funerarios de sus días como paganos. Durán estaba entristecido ("me pesó") por esa evidencia y especulaba: "[…] lo que imagino es que si alguna simulación hay o mal respeto (lo cual yo no osaré afirmar) que lo han pasado aquella fiesta de los Santos para disimular si mal en lo que toca a esta ceremonia".[21] Así, aun cuando sugería que bien podía haber disimulo e impostura, no hizo una acusación formal.

Lo anterior contrasta con la tercera narración, que también es la descripción etnográfica más detallada de que disponemos, porque es el resultado de una investigación que llevó a cabo en 1599 el dominico Alonso de Espinosa, quien, después de confirmar las costumbres idólatras con que los indios de Santa Cruz, en Oaxaca, honraban a los muertos, procedió no solamente a reprenderlos sino también a exhumar y profanar los cuerpos de los señores indios cuyo entierro revelaba sus creencias falsas e idólatras. El castigo de los cadáveres de los indios resultó ser una eficaz técnica en manos de los frailes:

> […] y convocando a toda la gente que pudo, hizo cabar la sepultura, y desenterrar el cuerpo, y presente a muchos que havian concurrido a ver el fin les hizo un gran Sermon declarandoles el viage de aquel alma para las mazmorras infernales

donde no son menester vestidos, ni mantenimientos corruptibles como el cuerpo que lo havia de ser de gusanos con tanta abominacion, y hediondez, como vian cada dia, hallando los huessos, y calaberas raydas, y asquerosas, y supuesto que el Alma de aquel cuerpo estaba ardiendo en las llamas del infierno con los demonios a quienes havia adorado que no era bien que estubiera en la Iglesia, y Templo de nuestro verdadero Dios, y Señor, en companyía de los cuerpos de los niños recien baptizados que como Angeles purificados con el agua del baptismo estaban llenos de resplandor, y Gloria gozando de la preferencia de Dios, y de otros buenos, y verdaderos Christianos que estarian en el Cielo, cuyos cuerpos era bien que estubiesen honrados en la Casa de Dios a quien sirvieron de todo coraçon: pero el cuerpo de aquel Idolatra enemigo de los Sacramentos no era digno de sepultura Eclesiastica, sino de que las fieras del campo fuessen ministros executores del castigo que merecia despedaçandolo entre sus garras, y dientes […].

Oyendo estas, y otras gravisimas razones que Dios le comunicaba con tanta efficacia y fervor de espiritu al Padre Vicario Fr Luys, los Indios confusos, avergonçados, y llenos de temor, y espanto no sabian que responder, entonces mandó sacar una grande, y rezia soga, que llevó prevenida, y llamando a todos los muchachos que havian ido con su Reverencia, hizo atar fuertemente el cuerpo con la soga, y asiendo della los muchachos, lo llevasen arrastrando por todas las calles, y despues lo sacasen al campo, y lo arrojasen lexos donde los perros, y auras empleasen en el su hambre, como sucedio: quedaron atonitos, y fuera de si los Indios, y con tanto horror a aquel genero de castigo […].

[…] corrió luego la voz deste exemplar castigo por todos los Pueblos entre los Indios, y fue tan grande el miedo que concibieron al nombre del Padre Fr. Luis de San Miguel, y al modo no visto hasta entonces del castigo que hazia en los idolatras, que fue motivo eficassisimo para que muchos dexaran de serlo y se redujesen a la Fe.[22]

Para el siglo XVII, la clericalización de la muerte de los indios había alcanzado tan buen éxito que ocasionó comentarios; por ejemplo: en un pasaje bien conocido de sus diarios de 1648-1654, Gregorio Martín de Guijo registra la ejecución pública de sesenta y seis efigies y trece judíos vivos en la ciudad de México. Uno de los judíos vivos, Tomás de Tremiño, porfiadamente se rehusó a ser reconciliado con el cristianismo, por lo que, finalmente, los sacerdotes se alejaron de él y permitieron que los indios y los muchachos le prendieran fuego, espectáculo que anunciaba los tormentos que aguardaban a su alma en el infierno ("que murió quemado vivo con ciertas primicias de su condenación");[23] pero lo que le pareció más interesante a la multitud fueron los indios que llevaron a Tremiño a la hoguera: "[…] y lo que más se pondera, es que los indios que le llevaban tirando la bestia en que iba, y el que le tenía que iba a las ancas, le decían que creyese en Dios Padre, Dios Hijo, Dios Espíritu Santo, y otras exhortaciones tan ajustadas al servicio de su divina Majestad, que fue confusión de los españoles […]".[24]

En resumen, mediante la administración de la muerte, los funerales, los cadáveres y los entierros, el clero puso efectivamente a los indios en un dilema. La incertidumbre natural con respecto al significado de la muerte se agudizó para los indios por la profanación de sus religiones nativas y la violación de sus cuerpos y su propiedad. La clericalización de la muerte colocaba a los indios agonizantes y los espectadores indígenas en un marco que favorecía el cumplimiento exterior de las exigencias de los clérigos de una muerte cristiana; además, aun una tasa modesta de "éxito" de los sacerdotes en esa operación proporcionaba al clero una manera de imponer su discurso sobre las versiones indígenas de la vida y la muerte.

El Estado español estaba resuelto a arrancar la violencia de los conquistadores para envolverla en la escatología cristiana. Era necesario encauzar el terror de la conquista, con su cegadora arbitrariedad, hacia el respeto por el Estado. Las ejecuciones de los presuntos idólatras, el socorro piadoso a las víctimas de la pestilencia y el hambre, las súplicas humildes a los indios potencialmente suicidas y la altiva ejecución pública *post mortem* de los suicidas eran estrategias que tendían a la normalización de la dominación del Estado. Aun cuando la violencia del conquistador que azuzaba a sus perros contra un indio seguía siendo un

elemento disponible en el repertorio de la dominación española, esas formas tendieron a retroceder a medida que la Iglesia tomaba posesión efectivamente de la muerte en el Nuevo Mundo.

LA MUERTE, LA PROPIEDAD Y LA FORMACIÓN DEL SUJETO COLONIAL

La historia de la propiedad en el México colonial tuvo como su tema central la formación de las grandes haciendas. La transición del sistema de explotación basado fundamentalmente en el trabajo forzado, esto es, la encomienda, que en general no se podía legar a los herederos más allá de una generación, a la consolidación de las haciendas privadas, que funcionaban con base en la mano de obra asalariada, la aparcería y la mano de obra esclava, es la historia que ha sido narrada con mayor detalle. Comparativamente, en cambio, se ha prestado poca atención a la historia de la pequeña propiedad y, especialmente, a las parcelas indígenas. Como argumenta Emilio Kourí, esa omisión de la historiografía se debe al prejuicio del siglo XX con respecto a la naturaleza de los pueblos y aldeas indios, que en su mayoría han sido representados como "comunidades" compactas y unificadas.[25]

La historia de la muerte durante ese periodo plantea interrogantes acerca del nexo entre la tenencia comunal y la tenencia individual de la tierra y acerca de la relación entre, por una parte, las diversas formas de propiedad privada y comunal y, por la otra, la popularización de la doctrina del purgatorio. Si bien es cierto que la apropiación clerical de la muerte violenta puede entenderse como un paso clave en la normalización del poder estatal, los pasos que dio el clero para administrar la buena muerte entre los indios fueron críticos para la consolidación de la forma mercantilista de extracción e imposición de tributos a través del fomento de la propiedad privada y la individuación. Esas relaciones es lo que ahora se aborda.

Antes de la llegada de los españoles a México, los individuos y las familias no tenían títulos de propiedad ni dejaban testamentos escritos.[26] La presentación de un panorama diferenciado regionalmente de las relaciones de propiedad en la época precolombina está fuera del alcance de este estudio; sin embargo, en términos muy generales, aunque la tierra se heredaba, compraba y vendía, la propiedad privada de la tierra no estaba completamente desarrollada, ni siquiera en las regiones más pobladas. En lugar de ello, abundaban las formas de propiedad colectiva: la tierra perteneciente a los templos, las tierras de los gremios, de los calpulli o barrios, las tierras de los palacios y, finalmente, la tierra de la familia. Aun cuando había muchas variaciones locales y de clase en ese terreno, las familias mesoamericanas eran frecuentemente numerosas y tendían a reunir a más de una pareja casada y varios parientes. Esas familias extensas eran, entre otras cosas, el mecanismo específico que se utilizaba para evitar la subdivisión de la tierra, con el resultado de que existía la tendencia a que hubiera múltiples reclamaciones, tanto sobre la tierra agrícola como sobre las parcelas familiares.[27]

Así, Motolinía explicaba que: "[…] hacer de testamento no se acostumbraba en esta tierra, sino que dejaban las casas y heredades a sus hijos, y el mayor, si era hombre, lo poseía y tenía cuidado de sus hermanos y hermanas […]".[28] Eventualmente, la tierra se dividía cuando los hermanos se casaban; sin embargo, existen indicios aislados de que frecuentemente se prefería la vida en los grandes grupos familiares a esa clase de subdivisión.

Los testamentos indígenas, que fueron introducidos en el decenio de 1530, sirvieron en parte para consolidar la propiedad colectiva de las comunidades autóctonas, al igual que para confirmar la custodia de las familias gobernantes nativas. Así, un buen número de los primeros testamentos autóctonos es similar a un título de tierra comunal, más que al legado privado de un individuo, y se puede considerar que constituyeron esfuerzos de los nobles locales para salvaguardar tanto la propiedad comunal como la sucesión familiar. A este respecto, los testamentos son un subgénero de los títulos de tierras comunales conocidos como "títulos primordiales";[29] y se puede considerar que fueron una forma de legalizar los límites territoriales, las relaciones de propiedad y el gobierno local en el nuevo contexto colonial.

Los testamentos fueron utilizados como prueba legal de propiedad a todo lo largo del periodo colonial. En efecto, dado que no existía un equivalente precolombino de tales documentos, la traducción de las relaciones de propiedad ya existentes a formas legales españolas a través del testamento ofreció a los actores sociales la oportunidad de reclamar tierras y títulos que tradicionalmente no les habían pertenecido; por ejemplo: en 1553, el cabildo del pueblo indígena de Tlaxcala se quejaba del creciente número de falsos reclamos relacionados con títulos de nobleza:

> Y en relación a que en todas partes de Tlaxcala muchas personas "pretenden" ser *pilli /mopillaque/* algunos fueron excluidos y todavía no termina /este asunto/, otros aún no son investigados. Si esto no se hace así, en lo que aún se vivirá /el futuro/ ¿acaso todas las personas se convertirán en *pilli*? Por esta causa va en aumento la soberbia. Por esta razón, de la manera en que se vivía y cuantas personas "tributaban" /*tequitl*/, así se mantendrá /la situación/.[30]

Algo que resulta mucho más importante es que la presión española para exigir sumas fijas de tributo a una población que se reducía dramáticamente y cuyas familias estaban en ocasiones tan fracturadas por la muerte, la conscripción forzada o la huida que no podían funcionar como unidades productivas generó intensas disputas en torno a la sucesión del cacicazgo en el seno de las unidades políticas indígenas, al igual que debates sobre la manera como se censaba a los tributarios de cada jurisdicción. El oidor Alonso de Zorita ofrece el relato más completo de los chanchullos que se hacían al respecto:

> […] aunque se halla menos gente como no se desquenta el tributo que a rrecorrido de los que faltan pagan los que no lo deben que es contra derecho natural dibino y umano y como la falta de la gente no çesa y los tributos corren nunca se acaban sus pleitos y quentas y en esto se gasta mas que lo que pretenden y casi siempre arguien sus encomenderos a los que se quexan que son Reboltosos y negocian con el cacique y prinçipales que digan que aquellos mienten y que el pueblo esta contento y que pueden pagar el tributo […]. Y lo que sacan los que se quexaron es tenerlos por Reboltosos y tenerlos meses y no pocos en la carçel Rabiando de hanbre sin tener quien haga por ellos pruebales su encomendero quanto quiere condenalos a que sirban en las minas o en otra parte con hierros un año o mas […].[31]

La presión para que la nobleza indígena cobrara sumas fijas de tributo llevó a la cárcel a muchos de los más altos nobles; tanto era así que Zorita cautelosamente llegó a la conclusión de que: "[…] me pareçe que quadra muy bien lo que vn philosopho solia dezir que asi como donde ay muchos medicos y mediçinas ay falta de salud ansi donde ay muchas leies y juezes ay falta de Justiçia […]".[32] Los *Anales* de Juan Bautista están repletos de ejemplos de rectos nobles de la ciudad de México que fueron arrojados en la cárcel o vendidos como esclavos por rehusarse a cumplir con los nuevos tributos: "En martes 17 de octubre de 1564 años fueron vendidos los mexicanos a causa del tributo".[33]

En uno de esos ejemplos vislumbramos brevemente las divisiones que provocaban en el seno del cacicazgo indígena las políticas españolas y las presiones que la nobleza enfrentaba para traicionar sus responsabilidades tradicionales. En ese caso, el noble Xochihua fue temporalmente arrojado en la cárcel, donde se encontró a Acaçayol, quien había recibido una condena mucho más severa y reprimió a Xochihua por su complicidad en los chanchullos con las cuentas de los tributos:

> [277] Y cuando hicieron llegar a la cárcel a Xochihua, mucho lo reprendió Acaçayol, que ya estaba allá preso en la cárcel, le dijo: Oh bellaco ¿Acaso ando contigo? ¿Acaso contigo me enfrento al *altepetl*? ¿Cuál es mi culpa que así aquí está el heroe en mi pie y tengo puesto el madero al cuello? *Ahora animate con tus papeles escritos que andas trayendo bajo el brazo allá arriba*. Y Xochihua solo fue a dormir, luego al día siguiente martes, salió. Se le impuso pena, con su mano firmó y se escribieron sus palabras de que ya no iba a andar otra vez con los que se demandan, además de que abandonaba de manera definitiva a los pintores, ya nunca más se iba a sentar junto a ellos. Así respondió, por lo que fueron sacados junto con Francisco Canquicuiz.[34]

Ante los arrestos y la transformación de las relaciones entre la nobleza y los macehuales que fomentaban las autoridades españolas, los franciscanos que simpatizaban con la causa de los indios poco podían hacer, salvo alentarlos a emprender su batalla legal y, al mismo tiempo, someterse a las presiones inmediatas, prometiéndoles, también en ese caso, la muerte y el cielo como su último consuelo. Así, fray Melchor decía: “Causan mucha lástima que aquí vienen llorando, a causa del tributo lloran ¿acaso es para hacer llorar a la gente? Supliquen a nuestro señor. Allá en el cielo no existe ningún tributo. Nada impone como tributo.[35]

Además del consuelo, la administración sacerdotal de la muerte desempeñó un papel *activo* en la formación de la economía colonial. La combinación de violencia, enfermedades y nuevos impuestos y el desplazamiento de los trabajadores habían colocado a la sociedad indígena en una espiral descendente. Lo primero que interesaba a los encomenderos y recaudadores de impuestos españoles era la acumulación, mientras que su preocupación por la reproducción política de la sociedad local era frecuentemente secundaria, con lo que el resultado fue que un número cada vez mayor de españoles exigía cada vez más tributos a un número cada vez menor de indios.

La única manera de hacer nuevos cálculos que satisficieran tanto el impulso inmediato de aumentar al máximo la extracción y el objetivo de la sostenibilidad en el largo plazo era fomentar un mayor grado de individuación entre los indios, lo cual se logró de tres maneras: en primer lugar, mediante la reducción de las diferencias de categoría social en el seno de la sociedad indígena, eliminando los siervos y esclavos que servían a la nobleza india y poniendo en práctica políticas que tendían a convertir en comunes a la vasta mayoría de los indios; en segundo lugar, haciendo cálculos precisos de la cantidad máxima de tributos que se podía cobrar a cada categoría de indios (por ejemplo: hombres casados, hombres y mujeres solteros y ancianos) para luego extraer los tributos a las categorías que estaban “sin explotar”; en tercer lugar, en fin, dando forma a un espíritu y un marco institucional de responsabilidad familiar sobre los ingresos, los recursos y el tributo. Esta última estrategia implicaba limitar el poder de los caciques nativos, fomentar las ideas religiosas con respecto al libre albedrío y legalizar la propiedad individual. La administración clerical de la muerte desempeñó una función clave en las dos últimas estrategias.

LA INDIVIDUACIÓN Y EL FOMENTO DEL PURGATORIO

De los textos en lenguas indígenas que se conservan del periodo, pocos abordan extensamente el tema del purgatorio. Una excepción reveladora es la obra *In animastin ihuan alvaceasme* (*De almas y ejecutores testamentarios*).[36] La copia existente de esa obra poco conocida está fechada en 1760, pero el lenguaje del texto indica que es una copia de un documento del siglo XVI. El nahuatlato Ángel María Garibay creía que había sido escrita para apuntalar los esfuerzos del Primer Concilio Provincial de México (1555), que propuso los testamentos indios. En vista de lo que ahora sabemos, parece realmente cierto que la obra fue escrita alrededor de 1565, cuando se publicaron las instrucciones de Alonso de Molina para la escritura de testamentos, acontecimiento que recibió una amplia difusión.[37]

In animastin ihuan alvaceasme parece haber sido escrita para ayudar a fomentar y difundir el testamento en un momento clave de la historia de la propiedad en México. La obra trata sobre dos ejecutores testamentarios y una viuda que deciden no honrar los deseos del difunto. En lugar de vender las tierras del difunto para pagar las misas por la pronta liberación de su alma del purgatorio, los ejecutores testamentarios despilfarran el dinero.

En su frenesí derrochador, encuentran a una viuda enlutada que va camino de la Iglesia para ver que se diga una misa por el alma de su esposo: "[…] pues toda la noche soñé que mi esposo estaba sufriendo en el purgatorio".[38] Pero los ejecutores convencen a la viuda de que mejor los acompañe: "Seamos felices, que mañana moriremos".

La obra muestra a los sirvientes de Lucifer llevando a cabo su obra, convenciendo a la viuda y los ejecutores de que sigan pecando. Mientras tanto, un matrimonio, don Pedro y su esposa, honran a su difunto con misas y con la confesión. don Pedro dice a su esposa que las almas del purgatorio dependen de los sufragios de los vivos, pues no pueden ayudarse a sí mismas: "¿Regresarán a la tierra a hacer penitencia? ¡Por supuesto que no!, pues Dios nuestro Señor las arrojó para siempre en su prisión. Los que todavía estamos en la tierra debemos hacer ofrendas por ellos".

Mientras tanto, las almas del purgatorio aparecen como un coro que observa la piadosa consideración de unos y el olvido a que han sido confinadas por los otros, mientras piden alivio a Dios y a la Virgen María:

> ¡Ay de mí! ¡Oh, Señor Dios, todo piedad, todo misericordia! ¡Ten compasión de mí con tu gran piedad! Mi corazón y mi alma están profundamente afligidos por las cosas que he hecho a tu compasivo corazón. Por eso estoy gritando. Te he ofendido, mi Dios, mi Señor soberano, ¡tú que eres digno sobre todo de ser amado! ¡Ten piedad de mí, pues nadie en la tierra se apiada de mí! […]. Mientras vivía en la tierra, di mi fortuna y mis propiedades para que se me ayudara en la otra vida. ¡Infortunado pecador que soy! Mis parientes que siguen viviendo en la tierra me han olvidado. Todo eso lo sabes.

En la escena final, la Virgen María intercede ante Jesucristo por las almas del purgatorio. Jesús y el arcángel Miguel convocan a los ejecutores testamentarios y la viuda y los tres son presentados por Lucifer, quien actúa como su acusador ante Dios. El arcángel Miguel discute el caso con Lucifer, nombrando los Diez Mandamientos de Dios y los cinco mandamientos de la Iglesia; por su parte, Lucifer demuestra que los pecadores han transgredido cada uno de ellos. Finalmente, por boca del arcángel Miguel, Jesucristo ordena a Lucifer: "[…] ¡entrégalos a la casa de las llamas; […] ponlos en el baño de fuego; […] destrúyelos con sufrimiento!" Y

la obra termina.

Aun cuando las descripciones del infierno, del purgatorio como prisión y del alma sufriente bien pudieron haber provenido tanto de Europa como de México, hay en esa obra algunas características claramente provenientes del Nuevo Mundo. La más sobresaliente de ellas es el papel clave de los ejecutores testamentarios y, a través de ellos, el testamento. La viuda y los dos ejecutores se convierten en propiedad de Lucifer ("Sois nuestra propiedad y posesión"), porque se apoderaron de la propiedad del muerto. En el plano más básico, la obra representa pedagógicamente una densa red de intercambios entre los vivos y los muertos. Así, menospreciando la amenaza de la pobreza, el buen don Pedro y su esposa acuerdan vender una gran parte de sus propiedades para ofrecer misas por las almas del purgatorio, en un acto que, a su vez, es una especie de seguro para ellos: "Ya que el Señor no nos ha dado un hijo que dependa de nosotros, que lo que he propuesto se haga en vida nuestra de modo que no debamos buscar en vano, en el futuro próximo, a quien venga en nuestro socorro espiritual cuando el Señor Dios termine con nuestra vida".

De una manera aun más conmovedora, la obra sugiere que aquellos que no viven para los muertos merecen morir. Así, el alma atormentada del esposo de la viuda licenciosa clama a Dios y la Virgen María: "Despilfarra en vicios lo que pienso que debería usar para ayudarme aquí. Ha deshonrado sus ropas de luto, que usa constantemente para emborracharse y para andar con sus amantes ilícitos, deshonrándolos también. ¡Que todo eso termine! Reduce su vida terrena, pues ya ha vivido demasiado de esa manera en tu presencia".

En esta formulación, el purgatorio está íntimamente vinculado a los legados, la propiedad y el testamento. Los indios que heredaban propiedades debían una parte de ellas a las misas por los muertos. Consecuentemente, la Iglesia se valía del purgatorio y los "días de muertos" para aprovecharse de la culpa de los indígenas ante la muerte. Con ello, no solamente fomentaba la individuación de los indios, que inicialmente habían sido tratados como esclavos pero que lentamente estaban consolidando su posición como individuos cristianos y poseedores de propiedades, sino que extraía su riqueza a través de las cláusulas testamentarias que incluían las provisiones para las almas del purgatorio.[39]

La Iglesia fomentó la individuación tanto a través de la doctrina del libre albedrío como mediante la estrategia de los sacerdotes de enfrentar a los indígenas jóvenes en contra de sus mayores, afirmando que estos últimos representaban el pecado y la idolatría. La individuación se reafirmó en relación con los sacramentos: en la elección del nombre de pila, de la pareja matrimonial, las ropas para el entierro y el lugar del entierro.

Mario Ruz demostró que el clero se embarcó en una campaña sostenida para deshacer las unidades familiares extensas, promover el matrimonio monógamo e inhibir las relaciones heterosexuales y homosexuales fuera del matrimonio entre los mayas. La campaña, nos dice Ruz, no estaba animada únicamente por consideraciones morales concernientes a los Diez Mandamientos: en cumplimiento de una cédula real de 1578, el tributo se cobraba por unidad familiar, más que estrictamente por cabeza; además, aun cuando inicialmente los curas no cobraban honorarios por oficiar el matrimonio, más tarde comenzaron a extraer sumas muy cuantiosas. Los esfuerzos por consolidar la familia nuclear como los únicos ocupantes de una casa, incluían tomar medidas enérgicas en contra de la poligamia y las unidades domésticas compuestas de familias extensas, fomentar el matrimonio, inhibir el sexo extramarital y apoyar

la construcción de nuevas casas para las parejas casadas.[40]

La fragmentación y subdivisión de la propiedad familiar a través del testamento también fomentó ese proceso; así, Susan Kellogg demostró que, a partir del decenio de 1580, los indios de la zona de la ciudad de México excluían de su testamento a los parientes que no eran sus descendientes directos y se generó una declinación correspondiente de las casas con familias extensas, así como un grado creciente de empobrecimiento de las familias indígenas en general;[41] sin embargo, también existían tensiones entre el deseo de fomentar la individuación de la población indígena y la voluntad de borrar la individualidad en favor de las identidades de casta o corporativas, como los "indios" o los miembros de comunidades particulares.

En el plano político, las tensiones se ponían de manifiesto en los impulsos conflictivos para, por una parte, confiar en los señores nativos y, por la otra, mantener un censo estricto independiente de los tributarios indios. Las tensiones también se ponían de manifiesto en la compleja historia de las prácticas indígenas para poner nombre: los antiguos nobles indígenas parecían mostrar una preferencia por tomar los nombres de los conquistadores o de los principales santos de la orden religiosa que tenían más cerca. Entre los ejemplos de nombres nobles de ese periodo, se encuentran don Francisco de Sandoval Acacitzin Tlatquic y su hermano, don Hernando de Guzmán Omacatzin Teohuateuhctli, don Tomás de San Martín Quetzalmazatzin y don Hernando de Cortés Cihuayllallacatzin.[42]

Muy pronto, los sacerdotes comenzaron a ver los nombres indígenas con la misma suspicacia e intranquilidad que les despertaban otros emblemas del paganismo, como las canciones, las máscaras o los bailes. Junto con la radicalización de la persecución de la idolatría que siguió al Concilio de Trento, la jerarquía eclesiástica exigió resueltamente la identificación personal de los indígenas con los santos y el abandono de los nombres indígenas, como se hace evidente por un edicto del Tercer Concilio Provincial de México: "Los curas de los yndios no les pongan en el batizmo nombres de sus antiguallas y gentilidad ni del Testamento Biejo sino de sanctos del Testamento Nuevo con quien encomienden a todos que tengan particular deboçión, y todos los curas en lo que toca a los padrinos del sancto batizmo guarden lo que les está mandado […]".[43] En la remota región de Chiapas, el clero seguía ocupado en extirpar los nombres indígenas todavía en el siglo XVIII;[44] sin embargo, es interesante hacer notar que, en el periodo temprano, las familias indígenas que buscaban nombres cristianos podían bautizar a todas sus hijas como María y luego distinguir entre ellas con términos como "la mayor" y "la segunda".[45] Se podría especular que, fuera de la nobleza, que buscaba emular a los españoles prominentes, al mismo tiempo que conservaba los nombres indígenas que reforzaban su propio sentido de familia, los indios elegían nombres cristianos únicamente para hacer énfasis en que eran cristianos y hacían pocos esfuerzos por emplear los nombres como un medio para la individuación.

Es probable que los sacerdotes hayan introducido la práctica de poner nombre a los recién nacidos de acuerdo con el santo patrono del día en que habían nacido o habían sido bautizados en respuesta a esa disposición de los pobres a renunciar a toda reivindicación de aporte personal para poner nombre. En los siglos XIX y XX, la gente con nombres que eran inusuales o impopulares o que tenían un tono arcaico o poco atractivo (como Obdulia o Gervasio) evocaba en los miembros de las clases medias y altas urbanas el desinterés de la devoción

popular, por el que incluso algo tan íntimamente ligado a la identidad personal y familiar del individuo como el nombre se dejaba a la voluntad de Dios; sin embargo, si se examina el asunto desde el punto de vista histórico, es probable que el origen de esa relativa falta de interés en la individuación refleje, más que la indiferencia de los indígenas hacia la individuación, los propios intereses de los españoles en el asunto.

En el mundo indígena, los nombres personales eran con mucha frecuencia marcadamente distintos de los nombres oficiales, los cuales, a su vez, eran muy a menudo desconocidos aun de los vecinos y se usaban principalmente en las relaciones con los recaudadores de impuestos, el juez o el sacerdote. En efecto, en 1646, la Audiencia de Guatemala ordenó el abandono de los patronímicos indígenas y la adopción universal de los apellidos españoles, ley que fue provocada por el hecho de que la confusión de nombres era una estrategia indígena ampliamente utilizada para evitar el pago de los tributos.[46]

Las tensiones entre la individuación y la desaparición de la individualidad en favor de la identidad comunal o de casta se reflejan más marcadamente en el desarrollo de los derechos de propiedad a través del testamento. Para resumir esta compleja cuestión y aclarar su relación con el dominio clerical sobre la muerte y la extensión de la doctrina del purgatorio, se hace necesario revisar los motivos que llevaron a tres clases de actores diferentes a fomentar el testamento indígena: la Corona, el clero y los propios indios.

Desde el punto de vista de la Corona, la principal razón para defender la práctica testamentaria entre los indios era que ayudaba a consolidar la propiedad familiar y, a través de ello, a estabilizar una base tributaria sostenible: estabilizando la tenencia de la propiedad familiar, la administración esperaba desalentar el desplazamiento de los indios y obtener estadísticas confiables para el cálculo del máximo tributo sostenible.

Consecuentemente, no fue casual que, a pesar de que los sacerdotes habían hecho intentos aislados por introducir la escritura de testamentos desde el decenio de 1530, la uniformación del testamento legal y su difusión pública y generalizada no tuvieron lugar hasta la crisis fiscal de la ciudad de México de 1565 que hemos investigado a través de los diarios del indio Juan Bautista. Fue una época en la que el Estado y la Iglesia estuvieron de acuerdo en la urgencia de regular los gravámenes y la propiedad de los indígenas. La producción, publicación y fomento del testamento patrón para los indios fueron puestas en práctica inmediatamente:

> [386] Hoy domingo 20 de mayo de 1565 años entonces se pregonó lo del testamento, lo que dejan los que se mueren, lo que dejan a la gente. Y se pregonó en razón de que no se verifica lo que dejan dispuesto los que mueren: tal vez donan algo a la iglesia, tal vez para ayuda de su ánima y tal vez no se hace. Por esta causa el Padre lo investiga, todo lo que se tiene lo verán en la audiencia. Y el que hará el testamento será un buen escribano que vendrán por él aquí o en la santa iglesia o vendrá de la audiencia. Y el enfermo al hacer testamento dejará a dos o tres que ayuden a su ánima. Y una vez hecho el testamento luego lo verán los Padres para que de inmediato se haga lo que dejó dispuesto.[47]

Al domingo siguiente, el pregonero de la ciudad anunció las instrucciones precisas basadas en la fórmula testamentaria desarrollada por el fraile Alonso de Molina especialmente para el propósito y la ocasión. A partir de entonces, el testamento de Molina fue la forma documental patrón durante varios siglos.

La entrada citada del diario de Juan Bautista hace muy explícitos algunos de los intereses del Estado y la Iglesia en el fomento del testamento. En primer lugar, a través del pregonero de

la ciudad, el Estado afirmaba que no siempre se cumplía la última voluntad de los moribundos. Un testamento formal, con fórmulas uniformadas, escribanos presentes y verificación del sacerdote, era una garantía de que realmente se ejecutaría la voluntad y el legado del moribundo. En segundo lugar, al hacer obligatorio el testamento, los sacerdotes obtuvieron la prerrogativa de investigar en toda su extensión las posesiones de los enfermos antes de su muerte y, consecuentemente, podían vigilar que toda propiedad tuviera un propietario formal y, asimismo, calcular cuánto del patrimonio podían esperar recibir ellos mismos en forma de limosnas y donaciones. En tercer lugar, en fin, todos los testamentos debían incluir provisiones para las almas de sus autores, así como ejecutores que se encargaran de ver que esas provisiones se cumplieran (“Y el enfermo al hacer testamento dejará a dos o tres que ayuden a su ánima”).

En consecuencia, el testamento ayudó a hacer pasar las propiedades indígenas, del reino de la propiedad colectiva vagamente delimitado, al marco que permitió al Estado y a la Iglesia claridad en sus cuentas, puesto que los objetos de propiedad tendrían idealmente un solo propietario y un solo heredero. Asimismo, ofreció a la Iglesia, que tenía el monopolio de los impuestos sobre la muerte, un momento concreto, la muerte de cada individuo, en el que podía extraer sus impuestos. Finalmente, en su *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana,* Molina instruía a los escribas que indujeran a los testadores a declarar su historia religiosa y si sus hijos habían nacido o no dentro del matrimonio. De esa manera, el testamento llegó a ser una especie de cuña para el fomento del matrimonio y de la familia conyugal y, por lo tanto, no es sorprendente que los indios que trabajaban las parcelas de las unidades familiares extensas se resistieran al sistema de sus antepasados.

Aun cuando todavía no se cuenta con un buen estudio de ese proceso, Teresa Rojas Rabiela y sus colegas citan un caso de Tlaxcala que sugiere un problema más general: “[…] tenían las tierras en mancomún. Y cuando moría nuestro padre, luego le dijo don Juan Xiconténcatl: “Oh hermano mayor mío, haz un testamento”. Pero no quiso. Dijo: “No se podrá. Están mis hermanos menores, mis sobrinos”.[48] Además, como lo señaló Nancy Farriss, en las regiones donde prevaleció la agricultura de tumba, quema y roza, no llevaban cuentas estrictas de los derechos de propiedad individuales. Así, en Yucatán: “[…] incluso la nobleza, para la que estaba restringida habitualmente la propiedad, hacía la mayor parte de sus cultivos, y los macehuales (comunes) hacían toda la suya, en tierras pertenecientes a la comunidad”.[49]

Seguramente fueron esos tipos de arreglos lo que restringió el número de indígenas que hacían testamento y llevó a muchos de ellos a ignorar la insistencia de los clérigos en las provisiones formales para sus almas; sin embargo, el poder del testamento para defender la propiedad india de las malversaciones de los españoles contrarrestaba en ocasiones esas consideraciones. Desde la época de Carlos V (1546), el rey se preocupó porque los encomenderos no se apropiasen de las tierras de los indios que morían y las políticas de la Corona relacionadas con los testamentos de los indígenas reafirmaron que la propiedad de los indios que morían sin herederos debía regresar a su comunidad, en lugar de ir a parar íntegramente a manos de los caciques españoles o de la Iglesia.[50] De esa manera, la Corona buscaba garantizar tanto un sistema ordenado de extracción de tributos de cada uno de los indios como la reproducción sostenida de la comunidad india. Como beneficio final para la Corona, los testamentos de los indios proporcionaron un mecanismo (imperfecto) con el que

se buscaba regular y limitar la apropiación de las tierras de los indígenas por parte de la Iglesia.[51]

En resumen, el fomento del testamento fue estimulado por un conjunto de intereses contradictorios: mientras que los indios que se inclinaban por el testamento buscaban asegurar sus tierras, la Corona y la Iglesia buscaban la privatización y el censo estrecho de la propiedad india con el propósito de dar forma a una base sostenible de tributarios (fuertemente gravados). Sin embargo, mientras que las ganancias de la Iglesia sobre las muertes eran directas —mediante los impuestos al entierro, las provisiones para las almas del purgatorio y las donaciones directas—, las de la Corona sólo eran indirectas. Valiéndose de su red de sacerdotes para abogar por la propiedad privada, mientras actuaba para estabilizar el área total de propiedad bajo el dominio de las comunidades indígenas, y fijando la cantidad de propiedades indígenas que podía pasar a la propiedad de mano muerta de la Iglesia, la Corona esperaba establecer un volumen sostenible de tributos. Los intereses de la Iglesia y el Estado entraban en conflicto en el asunto de la proporción del patrimonio que los indios podían dejar a la Iglesia y, mientras que la Corona limitaba esa proporción a 20%, los sacerdotes establecieron la práctica común de tomar más.

Finalmente, vemos que el lado indígena de la ecuación resuelve la cuestión de la manera como el paso de la sensibilidad apocalíptica al énfasis barroco en el purgatorio se relaciona con la historia del capitalismo. Debido a que el sacerdote estaba encargado de determinar la extensión completa de la propiedad de un indio moribundo, a que él garantizaba la ejecución del testamento escrito, a que los impuestos sobre la muerte eran una fuente clave de ingresos para la Iglesia y, en fin, a que la forma legal del testamento era preparada por los propios sacerdotes, las luchas de los indios por su herencia implicaban principalmente a la Iglesia (véase la figura IV.2).

Para proteger su propiedad y sus últimos deseos, los indios dependían demasiado de la buena voluntad del clero: en última instancia, quien validaba sus testamentos y veía que su voluntad se cumpliese era un sacerdote. Debido a esa situación de vulnerabilidad y dependencia, los indios que redactaban testamento tenían un motivo inherente a dicha situación para hacer ofrendas en beneficio de sus almas en el purgatorio, ya que ese dinero aumentaba el celo de los sacerdotes para ejecutar y proteger su voluntad.

Los testamentos nahuas de Culhuacán del decenio de 1580 son ilustrativos a ese respecto: muchos de ellos fueron escritos durante una crisis demográfica, seguían la fórmula de Molina y empezaban con cláusulas como esta: “Sabed todos los que veáis y leáis este documento que Yo, Ana Xoco, cuyo hogar se encuentra aquí, en San Juan Evangelista Culhuacán […] aunque estoy enferma, mi espíritu y alma están sanos y en paz. Realmente creo en la muy Santa Trinidad, el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, que son una sola esencia. Por lo tanto, ahora, invocando y suplicando a Dios, hago mi testamento”.[52]

FIGURA IV.2 . *Árbol genealógico en la iglesia de Santo Domingo, Oaxaca. Las representaciones que se encuentran en el árbol son personajes reales y miembros de la alta nobleza que eran considerados como descendientes espirituales de Santo Domingo porque decidieron ser enterrados en iglesias dominicas llevando el hábito del santo y, como lo expresa coloridamente el cronista dominico Francisco de Burgoa, "con humor roxo de sus venas matizaron el cándido sayal de su profesión" (Francisco de Burgoa,* Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América *[1674], edición facsimilar, Porrúa, México, 1997). Su presencia a la entrada de la majestuosa iglesia anuncia el poder de la orden a través de su control sobre la muerte (Reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia).*

Los testadores pasaban a dividir la propiedad, dejando siempre algo aparte para las misas que se debían celebrar por el alma del difunto y, asimismo, en ocasiones, por las almas de los padres, hermanos o hijos muertos. Únicamente uno de los más de doscientos testamentos de la serie nahua menciona explícitamente el purgatorio: "Y como ayuda especial para mi alma, para que no esté mucho tiempo en el Purgatorio, quiero una vigilia y una misa cuando mi cuerpo sea enterrado".[53] Por lo tanto, el *corpus* es ambiguo en lo concerniente a la cuestión del grado en que los indios de Culhuacán estaban realmente obsesionados por la noción del purgatorio en los años 1580.

No obstante, me inclino a pensar que las misas que pedían reflejaban la creencia en el purgatorio, el cielo y el infierno; de lo contrario, sería difícil explicar la atención a los detalles en las solicitudes indígenas. Así, María Salomé pide que se diga una misa por su

primer esposo; Juan Bautista pide que se digan misas por él, su padre y su madre; Miguel Chimaltecuhtli pide que se venda una chinampa para gastar el dinero en su entierro; y Pablo Quechol dicta no menos de ocho diferentes provisiones para que se digan misas por él y sus padres.[54]

En resumen, los esfuerzos por inculcar la doctrina del purgatorio entre los indios estaban directamente relacionados con el fomento que hacía la Iglesia de la propiedad privada a través del testamento. El éxito de esos esfuerzos sigue siendo incierto y, además, las regiones con sistemas de agricultura de tumba, quema y roza y de propiedad comunal eran más resistentes a ellos; sin embargo, independientemente de los éxitos y fracasos de dichos esfuerzos en moldear las creencias de los indios respecto a la otra vida, los pagos para beneficiar a las almas del purgatorio tenían el efecto inmediato de asegurar que los frailes hicieran cumplir los testamentos de los indígenas.

CONCLUSIÓN: LA MUERTE Y LA BIOGRAFÍA DE LA NACIÓN

El Estado mexicano tuvo su origen en una revolución radical de los regímenes de valor indígenas a través de su incorporación a la economía trasatlántica. El valor de las cosas, los modos de propiedad y las relaciones de producción que asociamos con la modernidad capitalista fueron implantados todos en ese nuevo marco. En el plano político, esas transformaciones se marcaron mediante un elaborado sistema y a través de la imposición violenta de límites nuevos que separaban lo que era admisible de lo que no lo era, lo que se esperaba de lo que se exigía y lo que era de uno de lo que era de otro.

Una de las formas de marcar el dominio del Estado fue el asesinato de los indios. En efecto, se puede considerar el asesinato como una de las opciones del repertorio de estrategias de comportamiento que incluían la mutilación y el herradero de la gente, aunque, también, la tala de árboles, el derribamiento de templos, la quema de libros, el desplazamiento de canales de irrigación y el deslinde de la tierra. Como esos otros actos, el asesinato era una manera de marcar a la comunidad humana sobreviviente, una manera de separar lo posible de lo imposible, lo nuevo de lo viejo. Así, aunque los efectos de la violencia española fueron genocidas en ocasiones, por lo general su intención no era genocida. De manera general, el propósito del asesinato era utilizarlo como medio para subyugar a una comunidad o como una confirmación arrogante de la relación privilegiada de su perpetrador con la Divina Providencia, más que como una manera de eliminar a una población entera. El asesinato impuso y puso en ejecución la verdad de la nueva ley, del nuevo Estado. Por lo general, el objetivo de los españoles era subyugar y sólo raramente exterminar.

Ese hecho se hacía presente en las representaciones españolas del conquistador como el brazo de la justicia de Dios; representación que implica una visión jerárquica de la sociedad con la que ya no nos identificamos. Conforme a esa visión, la brutalidad del conquistador podía considerarse como parte de un plan mayor: el soldado, erizado de acero y repleto de codicia, con su agudo sentido de la oportunidad y sus desmesurados apetitos, no era justo en sí mismo; sin embargo, podía ser el instrumento de la justicia y, por lo tanto, sus excesos eran redimibles.

Los vínculos entre el asesinato y el Estado se sostuvieron y consolidaron gracias a tres objetivos persistentes e interdependientes. El primero fue la "reducción" o subyugación radical de los indios y la implantación de un nuevo régimen de trabajo y propiedad. El segundo objetivo fue refrenar la violencia del conquistador e incorporarla al discurso de la justicia. Este segundo objetivo comprendía las mismas estrategias de marcar el dominio a través de la destrucción, incluidas las ejecuciones estatales organizadas de indígenas e incluso europeos. También se llevaba a cabo envolviendo los acontecimientos memorables de la época en un discurso de conversión creíble y en espectáculos públicos de justicia y sometimiento a la justicia.

En ocasiones, esos dos objetivos se fusionaban con éxito, pero más frecuentemente se requería un segundo conjunto de comportamientos para confirmar que la violencia del conquistador no sólo era salvaje y desenfrenada. El caso paradigmático de ese segundo plano de comportamientos fue el acto público de sumisión de Cortés a Dios y la religión ante los doce franciscanos que fueron enviados por el emperador para evangelizar el nuevo reino. Ese acto fue pronto inmortalizado en pinturas y sermones y presentado como una expresión incontrovertible de la subordinación jerárquica de la violencia a la justicia, de la conquista al Estado. De manera similar, las ejecuciones formales de caciques indígenas rebeldes adoptaba en ocasiones la forma de una justicia estatal hecha y derecha, con sus sacerdotes presentes, sus llamados a la contrición y las alegorías moralizantes; más frecuentemente, no obstante, el asesinato fue llevado a cabo sin esas ceremonias, como terror puro.

Así, aunque, en teoría, la violencia del soldado se sujetaba a los designios de la justicia, no siempre era percibida así, ni siquiera por los propios españoles. La lucha por someter la violencia del conquistador a un sistema de justicia fue una dinámica fundamental de la formación temprana del Estado en México, de tal manera que, en esa época, la muerte se erigió de inmediato como un ejemplo de la nueva justicia y como un catálogo de los excesos a los que el nuevo Estado tenía que poner remedio.

El tercer objetivo de la administración estatal de la muerte durante el periodo temprano puso en juego el horizonte del más allá, de la otra vida, como el suplemento requerido para el desempeño efectivo de la justicia divina. Esa dimensión era compleja y sutil en sus usos y efectos. En el primer caso, la subyugación de los indios implicaba transportar sus almas a nuevos destinos: antes de la conquista, todos los indios habían estado destinados al infierno, sin importar lo buenos que hubiesen podido ser; después de la conquista, la redención de sus almas era posible. La conquista abrió las puertas del cielo para los indígenas.

El gran fervor y optimismo que contagiaron a las primeras oleadas de misioneros fueron los efectos complejos de varios factores. La muerte y destrucción causados por los conquistadores eran suficientes para llevar a las comunidades indígenas a adoptar varios elementos cristianos, puesto que esos actos de incorporación se extendieron, aun más allá de las comunidades físicamente conquistadas, a los pueblos que sentían y temían el poder del nuevo régimen, con el resultado de que los primeros misioneros enfrentaron lo que para ellos eran escenas conmovedoras y milagrosas de conversión, pues los indígenas se apresuraban a adquirir las marcas rituales del cristianismo. La entusiasta aceptación de los indios de los "días de muertos" fue una manera de mantener vínculos verdaderos con sus antepasados y, al mismo tiempo, de apropiarse del poder del cristianismo.

En ese marco, los primeros misioneros se dieron prisa en poner a las sociedades autóctonas directamente en el campo de los redimidos. Tenían prisa por hacerlo porque querían dejar atrás la violencia de los conquistadores y llevar la nueva sociedad a un Estado racional. Finalmente, el fervor de los primeros misioneros fue acorde con el desafío interpretativo que presentaba la violencia de los conquistadores y los desastrosos efectos del primer régimen español. Todos esos factores conspiraron para producir una narrativa heroica de conversión exitosa que sobrevive hasta nuestros días, frecuentemente a expensas de la comprensión del vínculo entre la muerte y la implantación del Estado.

La administración de la otra vida de los indios tuvo como primer objetivo reducir el tiempo de violencia de los conquistadores y desarrollar una narrativa positiva de implantación de una nueva ley, de un nuevo Estado; sin embargo, también se requirieron otros servicios de las artes de administración de la muerte. La puesta en práctica de un nuevo régimen de trabajo y propiedad fue un proceso prolongado sensible a los factores políticos, demográficos y económicos. En el mediano plazo, exigió transformaciones sociales profundas, como la consolidación de las unidades domésticas compuestas por familias conyugales, los asentamientos compactos y las nuevas formas de disciplina y compensación de la mano de obra. Dadas esas metas, la doctrina del purgatorio fue mucho más útil que el énfasis temprano en la salvación; en efecto, las tribulaciones del alma en la otra vida fueron dramatizadas y extendidas a lo largo de los prolongados esfuerzos por poner en práctica los nuevos regímenes de propiedad y trabajo.

Una abigarrada serie de esfuerzos sostuvo el fomento de la buena muerte entre los indios. La elección temprana de san José como santo patrono de la Nueva España se decidió para hacer énfasis en la importancia de la conversión y de la nueva ley, dado que abrió las puertas del cielo a las legiones de indios moribundos. El fomento subsecuente del purgatorio, por el contrario, fue parte del esfuerzo por volver rutinario el poder colonial y estaba relacionado con el cálculo racional de la capacidad tributaria de los indígenas. Ese cálculo comprendía la puesta en práctica selectiva de la propiedad privada y la administración de la composición de la familia a través del contrato de matrimonio y la regulación de la herencia.

Si bien es cierto que el asesinato, la mutilación y la destrucción fueron decisivos para el establecimiento de la ley, también lo es que la administración de la otra vida se puso en juego para dar forma a las facultades administrativas del Estado, facultades que incluyeron algunos de los primeros experimentos de la gobernabilidad moderna: modificación de las estructuras de la casa y la familia, organización de nuevos asentamientos, establecimiento de nuevos patrones de colonización, regulación del régimen tributario, imposición de nuevas formas de tributo y nuevas maneras de contar la propiedad y organizar la herencia.

Finalmente, la administración de la muerte y de los muertos también afectó la ideología del Estado colonial. La destrucción de América como mundo prístino provocó una oleada de melancolía en el mundo español. El Don Quijote de Cervantes es un ejemplo de ese estado de ánimo: un hombre obsesionado por el encanto de un mundo reciente, pero para entonces completamente extinto, que es derribado una y otra vez por las fastidiosas tareas cotidianas, por molinos de viento, antes que por gigantes; por pastores, antes que por hechiceros; por venteras, antes que por princesas.

En la Nueva España, los fantasmas de la gente que fue destruida por el nuevo Estado se

asieron pronto a la pompa y la heráldica. El símbolo azteca del águila en el nopal tuvo prioridad sobre el escudo de armas de la ciudad de México al estilo de Castilla y la exuberancia fantasmal de la sociedad precolombina tomó posesión de las calles en las ocasiones rituales, entre ellas, la llegada de los nuevos virreyes, las representaciones anuales de la conquista y las celebraciones del Corpus Christi. En resumen, el imperio de la ley, la administración del gobierno y la ideología y la pompa mismas del nuevo Estado, todo se basó en un peculiar conjunto de relaciones entre los asesinatos, los muertos y el Estado. La fábrica del Estado moderno tenía el emblema de la muerte en su centro hueco.

[1] Martín Lucero [Lutero], *Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias (las 95 tesis)*, *Obras de Martín Lucero*, vol. I, Paidós, Buenos Aires, 1967, p. 9.

[2] Richard K. Fenn, *The Persistence of Purgatory*, The Cambridge University Press, Cambridge, 1995, pp. 71-78.

[3] Fernando Cervantes, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, trad. de Nicole D'Amonville, Herder, Barcelona, 1996, p. 214.

[4] Johanna Broda y Félix Báez-Jorge (coords.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/FCE, México, 2001, "El núcleo duro, la cosmovisión y la tradición mesoamericana", pp. 58-62

[5] James Lockhart, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios del México central*, FCE, 1999, p. 152.

[6] Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la inquisición mexicana, 1536-1543* [1962], FCE, México, 1992, pp. 66-67.

[7] *Ibid*., p. 72. Véase un análisis profundo y revelador de estos casos, así como de los mecanismos ideológicos de incorporación de dioses utilizados en esa época en Serge Gruzinski, *Man-Gods of the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, The Stanford University Press, Stanford, 1989.

[8] Citado en Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la inquisición mexicana, 1536-1543…*, *op. cit.*, p. 88.

[9] Juan Bautista, *Anales* [1563-1574], trad. del náhuatl, ed. crítica de Luis Reyes García, CIESAS, México, 2001, pp. 155-157.

[10] *Ibid*., pp. 29-40.

[11] *Ibid*., p. 245.

[12] *Ibid*., pp. 155-157.

[13] Fernando Cervantes, *The Devil in the New World: The Impact of Diabolism in New Spain…*, *op. cit.*, p. 11.

[14] Bartolomé de Las Casas, *Apologética historia sumaria antes del año 1555*, cap. 188, en Bartolomé de Las Casas, *Los indios de México y Nueva España (antología)*, Edmundo O'Gorman, ed., Editorial Porrúa, México, 1999, p. 104.

[15] Richard E. Greenleaf, *Zumárraga y la inquisición mexicana, 1536-1543…*, *op. cit.*, p. 153.

[16] *Ibid*., p. 16. Las explicaciones se deben a David Brading, Inge Clendinen y Sabine MacCormack, respectivamente.

[17] Andrés Pérez de Ribas, *Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de Nuestra Santa Fe* [1645], vol. 1, Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985, p. 166.

[18] *Ibid*., p. 350.

[19] Alonso de Zorita, *Segunda parte de la relación de Nueva España* [*ca*. 1560], en *Zorita: edición crítica*, Wiebke Ahrnt, ed., INAH, México, 2001, p. 286.

[20] Gregorio Martín de Guijo, *Diario, 1648-1654*, tomo 1, Porrúa, México, 1953, pp. 34-35.

[21] Diego Durán, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* [1579], ed. Ángel María Garibay, Conaculta, México, 1995, pp. 268-270.

[22] Francisco de Burgoa, *Palestra historial de virtudes y exemplares apostólicos* [1670], Miguel Ángel Porrúa, México, edición facsimilar, 1997, pp. 107-108.

[23] Gregorio Martín de Guijo, *Diario, 1648-1654…*, pp. 39-46.

[24] *Idem.*

[25] Emilio Kourí, "Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian Mexico: The Unexamined Legacies of Andrés Molina Enríquez", *Hispanic American Historical Review* 82, núm. 1, 2002, pp. 69-117.

[26] Teresa Rojas Rabiela, Elsa Leticia Rea López y Constantino Medina Lima, *Vidas y bienes olvidados: testamentos indígenas novohispanos*, vol. 1, CIESAS, México, 1999, p. 27.

[27] Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, The University of Oklahoma Press, Norman, 1995, pp. 122-126.

[28] Citado en *ibid*., p. 125.

[29] Rojas Rabiela, Rea López y Medina Lima, *Vidas y bienes olvidados: testamentos indígenas novohispanos…*, *op. cit.*, vol. 1, pp. 25, 29 y 60.

[30] Eustaquio Celestino Solís, Armando Valencia R. y Constantino Medina Lima (eds.), *Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567*, AGN/CIESAS/Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, México, 1985, p. 339.

[31] Alonso de Zorita, *Segunda parte de la relación de Nueva España* [*ca*. 1560]…, *op. cit.*, p. 283.

[32] *Ibid*., p. 275.

[33] Juan Bautista, *Anales* [1563-1574]…, *op. cit.*, p. 289.

[34] *Ibid*., p. 265.

[35] *Ibid*., p. 283.

[36] El texto de la obra, cuya versión original en náhuatl se encuentra en el Museo Nacional de Antropología e Historia, fue impreso en inglés en Marilyn Ekdahl Ravicz, *Early Colonial Religious Drama in Mexico: From Tzompantli to Golgotha*, Catholic Press of America, Washington, D. C., 1970. No encontré ninguna versión en español.

[37] Rojas Rabiela, Rea López y Medina Lima, *Vidas y bienes olvidados: testamentos indígenas novohispanos…*, vol. 1, *op. cit.*, p. 32.

[38] Marilyn Ekdahl Ravicz, *Early Colonial Religious Drama in México…*, *op. cit.*, pp. 211 a 234. Esta y todas las citas siguientes son extractos de las mismas páginas.

[39] Véase un análisis del individualismo en el plano de la doctrina religiosa en Serge Gruzinski, "Individualización y aculturación: La confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVII", en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*, Conaculta/Grijalbo, México, 1991, pp. 105-126.

[40] Mario Humberto Ruz, "Los rostros de la resistencia: los mayas ante el dominio español", en *Del katún al siglo: tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Conaculta, México, 1992, pp. 102-108.

[41] Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700…*, *op. cit.*, pp. 144-151.

[42] Los nombres provienen de Domingo Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* [1620], paleografía y trad. de Silvia Rendón, FCE, México, 1982.

[43] José A. Llaguno, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Porrúa, México, 1963, f. 68v.

[44] Mario Humberto Ruz, "Los rostros de la resistencia: los mayas ante el dominio español", *op. cit.*, p. 110.

[45] Ismael Díaz Cadena (coord.), *Libro de tributos del Marquesado del Valle*, INAH, México, 1978.

[46] Mario Humberto Ruz, "Los rostros de la resistencia: Los mayas ante el dominio español", *op. cit.*, p. 109.

[47] Juan Bautista, *Anales* [1563-1574]…, *op. cit.*, p. 319.

[48] Thelma Sullivan, *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI*, UNAM, México, 1987, p. 115, citado en Rojas Rabiela, Rea López y Medina Lima, *Vidas y bienes olvidados: testamentos indígenas novohispanos…*, *op. cit.*, vol. 1, p. 30.

[49] Nancy Farriss, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, The Princeton University Press, Princeton, 1984, p. 273.

[50] Véase *ibid*., pp. 29, 31, 41 y 48.

[51] Las leyes que prohibían que la Iglesia se apropiara de las tierras de los indios muertos fueron emitidas y reemitidas en los años de 1565, 1580, 1609 y 1632. Como delicadamente lo expresan Rojas Rabiela, Rea López y Medina Lima, la frecuencia de la reiteración refleja la persistencia de la práctica; véase *Vidas y bienes olvidados: Testamentos indígenas novohispanos…*, *op. cit.*, vol. 1, p. 45.

[52] S. L. Cline y Miguel León-Portilla (eds.), *The Testaments of Culhuacan* [1583], The University of California Press, Los Ángeles, 1984, pp. 121-123.

[53] *Ibid*, p. 25.

[54] *Ibid*. pp. 27, 35, 49 y 87-91.

SEGUNDA PARTE

LA MUERTE Y EL ORIGEN DE LA CULTURA POPULAR

V. LA DOMESTICACIÓN DEL RITUAL FUNERARIO Y LOS ORÍGENES DE LA CULTURA POPULAR, 1595-1790

MIENTRAS Europa entraba precipitadamente en el enfrentamiento entre católicos y protestantes, la Nueva España se asentaba en lo que podría llamarse apropiadamente el orden colonial, con instituciones establecidas y una jerarquía social en funcionamiento. La heroica era de la conquista, con sus tonos apocalípticos de urgencia de la lucha entre el bien y el mal, estaba en decadencia, mientras que el claroscuro de salvación y condena a que españoles e indios habían hecho frente en los primeros años había cedido el lugar a la aceptación fatídica de una sociedad en la que la moralidad abarcaba una vasta gama de grises; en efecto, la lucha en contra de la superstición se convirtió en una característica endémica de un conflicto de baja intensidad, más comparable con la pesadez rutinaria del mantenimiento del orden que con el gran drama de la guerra. La cultura popular mexicana se originó en ese contexto, y las creencias y prácticas concernientes a la muerte y la otra vida dieron su forma a la cultura popular.

EL PURGATORIO, LOS MISERABLES Y LA FORMACIÓN DEL IDEAL DE SOLIDARIDAD ORGÁNICA

Después de la muerte del cuerpo, el alma sufriente no podía hacer nada que ayudara a su propia causa o redujera su término de penitencia en el purgatorio. No era posible acumular méritos después de la muerte. Por esa razón, las almas indefensas del purgatorio eran representadas como los más pobres de los pobres. Se consideraba que el orar por ellas era una forma de caridad.

El vínculo simbólico entre los pobres y las almas del purgatorio fue importante para la consolidación del orden hegemónico en la Nueva España. Al igual que las almas del purgatorio, era poco lo que los indios podían hacer por sí mismos sin sus defensores, sus ángeles de la guarda[1] o sus santos patronos. Consecuentemente, la bula papal de 1555, que limitaba los días de ayuno de los indios a los días de fiesta fundamentales del calendario, se basó, no en el hecho de que los indígenas fuesen neófitos, sino en el hecho de que eran pobres, en el hecho de que eran *miserables*: "Y porque nuestro Santíssimo Papa Paulo III considerando la miseria, y pobreza de los Indios naturales de esta tierra, dispensó en algunas Fiestas, que no fuessen obligados a las guardar, y les señaló las que los obligan".[2]

Las consecuencias espirituales de la pobreza de los indios fueron de dos tipos: en primer lugar, la pobreza limitaba su capacidad para llevar a cabo una disciplina excesiva; en segundo lugar, la pobreza significaba que los indios no se encontraban en buena posición para ayudarse a sí mismos (o, *a fortiori*, para ayudar a otros). Esas condiciones explican la renuencia de los españoles a que se excomulgara a los indios: dado que su capacidad para ayudarse a sí mismos era limitada, se podía ganar más de la disciplina externa estricta (y de la guía benévola) que de poner a prueba su voluntad con decisiones difíciles.

Si bien es cierto que las reglas de la propiedad y las de la herencia a través del testamento requerían al menos que se creyera nominalmente en el purgatorio, también lo es que la idea del

purgatorio proporcionó un modelo útil de la nueva condición de los indios como *miserables*. Ello se debió a que el purgatorio alentaba los vínculos recíprocos de largo plazo entre los patronos y los clientes. Consecuentemente, el compromiso profundo con la idea del purgatorio echó raíces lentamente entre las clases populares a medida que las relaciones de dominación se consolidaban y hacían rutinarias.

El potencial que ofrecía el purgatorio como instrumento de comunidad fue reconocido muy pronto por la propia Iglesia. Hacia 1595, ya se había publicado una bula papal con el propósito de trasladar del sacerdote a la comunidad de creyentes la responsabilidad de decir oraciones por las almas del purgatorio en el Día de Todos los Santos y en el Día de Ánimas (o Difuntos). La justificación de la bula señala expresamente la relación entre los "días de muertos" y la jerarquía social:

> Las almas del Purgatorio mayor pobreza padecen que todos los pobres que viven en el mundo; y mejores pobres son que no ellos; y no tienen otra manera de socorro sino el que se les hiziera aca, porque ellas no pueden mas que padecer, y pueden ser muy agradecidas a quien las socorre, pues en breve se han de ver reynar con Dios: y no se les olvidara de recompensar delante del divino acatamiento, a quien las ayuda para tanto bien.[3]

La bula fomentaba la devoción popular por el Día de Todos los Santos y el Día de Ánimas (o Difuntos), y los sufragios por las almas del purgatorio; se preocupaba por evitar que esos actos benéficos pudieran "resfriarse en la Iglesia", es decir, quería que los esfuerzos de la Iglesia por las almas del purgatorio fueran satisfechos con la devoción popular, aliviando de esa manera la anterior preocupación por un riguroso dominio clerical.

La bula de 1595 formó parte de un amplio esfuerzo por socializar el cuidado de las almas del purgatorio y valerse del culto de los muertos como una manera de fortalecer la parroquia como la unidad social fundamental de la época. El cuidado de los muertos dio forma a las interrelaciones de los fieles, hecho que se reflejó abundantemente en las prácticas del duelo. Las reformas modernizadoras de finales del siglo XVIII nos ofrecen una útil mirada sobre el duelo como se practicaba en la época colonial media, particularmente entre las élites. Así, Teodoro de Croix, virrey del Perú (y, más tarde, de la Nueva España), emitió un edicto de quince puntos para restringir la pompa de las costumbres funerarias.

En su edicto, De Croix restringía el duelo de diversas maneras: el duelo por los muertos de los miembros de la familia real no podía durar más allá del tiempo de los ritos funerarios; nadie podía vestir de luto por los muertos de personas que no eran sus parientes, independientemente de su prominencia social; el duelo por los parientes se restringía a los padres, los hijos, los parientes políticos, los hermanos, los tíos y los herederos; el periodo más prolongado de duelo (por los padres) se restringía a seis meses; los sirvientes y esclavos no podían observar todas las restricciones del duelo, pero podían vestir de negro o azul tanto tiempo como sus amos; en las casas que estuvieran de duelo, el uso de paños negros estaba restringido al piso de los cuartos donde se recibía a los visitantes y a las cortinas; el tamaño del cortejo fúnebre no se debía exagerar con esclavos o sirvientes que no hubiesen acompañado al difunto cuando estaba vivo; estaba prohibido pagar a los pobres para acompañar el cortejo y llevar teas y velas, y también estaban prohibidas las plañideras.[4]

A partir de esas admoniciones, se hace evidente que las oraciones por el muerto enlazaban a mucha gente, incluida toda clase de dependientes y aliados, y una muchedumbre de dolientes

pagados. En efecto, debido a que el exceso funerario era un accesorio de lujo, los intentos por restringir la pompa funeraria estaban destinados en una gran medida a los ricos. De los quince artículos del edicto de De Croix (que, afirmaba, se hacía eco de una serie de edictos que habían sido desoídos en el Perú, comenzando por una cédula real del 22 de marzo de 1693), solamente uno estaba dirigido primordialmente a las clases bajas de la sociedad.

Ello se debía a que los funerales de los pobres eran por necesidad más modestos que los de los ricos; es difícil imaginar, por ejemplo, que una familia pobre pudiera darse el lujo de cubrir las paredes y bancos de la iglesia con paños negros (lo cual prohibía el artículo 13 del edicto de De Croix) o que pudieran alquilar a los llamados "pobres de acha" —esto es, mendigos que llevaran teas y velas en la procesión fúnebre— (prohibido por el artículo 10 del edicto) o que pudieran aumentar la asistencia a sus procesiones fúnebres con una gran cantidad de sirvientes y esclavos prestados y lacayos pagados (prohibido por el artículo 9).

Las velas y teas significaban de entrada un gasto sustancial para los pobres, al igual que el ataúd; en efecto, el término mexicano "petatearse" (expresión coloquial que significa 'morirse') se deriva del uso del petate como sustituto del ataúd. Aun cuando, en principio, todo el mundo tenía el derecho a ser enterrado en la iglesia o el cementerio parroquial, en realidad, aquellos que no tenían dinero podían ser enterrados en la fosa común; ahora bien, aun en el caso de que recibieran una tumba individual, sin duda alguna eran enterrados lejos de la iglesia y probablemente sin la presencia de un cura, y no había repique de campanas ni otras muestras de estima, que también eran considerados útiles para el alma en sus tribulaciones en el purgatorio.

Dadas las implicaciones mundanas y metafísicas de los ritos funerarios, el cuidado apropiado de las almas tenía un claro potencial para disparar la competencia de gastos y, por lo demás, los clérigos del siglo XVII hacían poco por resistirse a esa tendencia. Aun cuando los curas tenían conocimiento de posiciones como la de san Agustín, quien, como hemos visto, argumentaba que los muertos no se beneficiaban de los cuidados excesivos y que los gastos en el entierro eran por el bien de los vivos, más que por el de los muertos, esas ideas fueron reinterpretadas: la posición de la Iglesia de la época era que debía respetarse las tradiciones funerarias locales concernientes a lo que constituía la pompa apropiada y que los gastos en sufragios eran útiles para las almas de los difuntos.

Ahora bien, aun cuando los pobres solamente podían ofrecerse unos ritos funerarios muy modestos, todavía podían compartir abundantemente con las almas de sus difuntos durante los "días de muertos", ofreciéndoles alimentos que las ayudaran a sostenerse en los infiernos y oraciones que aceleraran su pasaje al cielo, mientras que los ricos, por su parte, tenían en los pobres un sustituto tangible de las almas del purgatorio. El sistema resultante de ofrendas e intercambios era el plano de una jerarquía armoniosamente integrada, caracterizada por el movimiento y la reciprocidad entre las clases sociales. Si bien, en un plano metafórico, se podría decir que los ricos eran a los pobres lo que las almas en la gloria eran a las almas del purgatorio, en un plano más literal, los ricos no estaban en sí mismos más cerca de la gloria que los pobres; en lugar de ello, los ricos necesitaban dar generosamente a los pobres con el propósito de situarse ventajosamente para lograr una veloz entrada al paraíso. La esplendidez en los gastos funerarios era una señal de caridad y generosidad.

El término "calavera" se utilizó por primera vez en ese contexto para dar a entender

caridad funeraria. La expresión es muy reveladora. Las limosnas que se daba a los pobres en los días en memoria de los muertos, incluidos no únicamente los "días de muertos" sino también el día del funeral, eran transacciones complejas. En efecto, el donante daba limosnas como sufragio por un alma difunta, mientras que el receptor (un pobre o un niño) recibía el presente en calidad de representante de esa alma. En resumen, se trataba de un ejemplo más de interacción mediada entre este mundo y el otro. En cuanto objeto icónico, la calavera de azúcar expresaba esa mediación: era un dulce que los adultos daban a sus hijos y a otros niños, pero en su forma exterior indicaba el hecho de que era un presente para los muertos (de parte del donador) y de los muertos (desde el punto de vista del receptor).

A ese respecto, las calaveras de azúcar y los juguetes de la muerte de México eran una extensión de la lógica que gobernaba el "pan de muerto" y otros elementos comestibles de la ofrenda. Las ofrendas de comida en los altares del hogar y de los cementerios eran presentadas directamente a los muertos, que consumían su aroma, y a los parientes de las familias que montaban el altar. La caridad en forma de calavera extendió las interacciones a un circuito mucho más amplio y era en sí un icono que representaba los vínculos entre los sufragios por los muertos y la caridad para con los pobres.

En la actualidad, en varias regiones rurales de México, los invitados que visitan una casa en los "días de muertos" reciben un agradecimiento especial porque median en la interacción de sus anfitriones con las almas que éstos honran en el altar familiar. El convite que ofrecen a los invitados es alimento para las almas, un hecho que crea un vínculo íntimo entre el invitado y esas almas, aun cuando nunca se hayan conocido en vida: el invitado es el vehículo de las atenciones para el alma, y el alma es el vehículo para la alimentación del invitado.

Con respecto a la "calavera" como presente, los pobres la reciben porque son sustitutos de las almas del purgatorio, que, en la expresión del papa Clemente VIII: "mayor pobreza padecen que todos los pobres que viven en el mundo". Al mismo tiempo, dar a los pobres era una manera de salvar las almas de aquellos que más le importaban a uno.

Además, la práctica de dar "calaveras" no se restringía a los intercambios entre ricos y pobres, sino que se extendía significativamente a los hijos y demás dependientes. Hacia el decenio de 1740, un clérigo español explicaba a sus compatriotas que, en México, la ofrenda de azúcar: "[…] es obsequio que se ha de hacer por fuerza a los niños y niñas de las casas de su conocimiento".[5] Más tarde, la "calavera" también se daba directamente en forma de dinero para comprar los dulces y otros artículos de consumo de la temporada, particularmente en las ciudades. En un artículo humorístico de 1898, cuyo autor se quejaba de los gastos de "muertos" que debían hacer las clases medias, el articulista de *El Imparcial* inventó un empleado imaginario abrumado por las peticiones de dinero de su esposa durante la festividad: "Pues tú ves lo que haces; pero me das lo de las calaveras de las muchachas; Sarita quiere un sombrero de calavera, y además la calavera de la criada y la calavera de la casera, que luego dice que es una miserable, y la calavera del repartidor del periódico que temprano trae el *Heraldo,* y la calavera del muchacho que hace los mandados".[6] En los medios más urbanos, la visita a la iglesia y el cementerio se consideraba también como una ocasión para estrenar ropa nueva, por lo que la "fiesta de los muertos" llegó a ser un momento importante en el ciclo anual de gastos.

A través de la "calavera" y otras formas relacionadas de caridad funeraria, el destino de

ricos y pobres estaba entrelazado en el juego metafórico y las inversiones simbólicas entre la pobreza mundana y la riqueza espiritual. En resumen, si bien es cierto que el purgatorio sirvió inicialmente como instrumento para la individuación y para la consolidación de la propiedad indígena, hacia finales del siglo XVII comenzó a proporcionar un lenguaje de justicia e interdependencia orgánica entre los muertos y los vivos, entre las clases altas y las bajas y entre padres e hijos.

Como resultado, las demostraciones públicas de caridad se volvieron tan importantes para los ricos, y para el tejido social urbano de la colonia más generalmente, que los adinerados parecían relativamente indiferentes respecto a la categoría social de los verdaderos receptores de su beneficencia. Los críticos posteriores de las prácticas funerarias de la época barroca aprovecharon esa indiferencia y llegaron a atribuir la caridad funeraria a la soberbia de los ricos, más que a su solidaridad con los pobres. Por ejemplo: en su intento ilustrado por reformar las prácticas funerarias de la época barroca, el virrey De Croix argumentaba:

> Respecto de los Pobres llamados de Acha, de que hace también uso la orgullosa pompa en los Entierros, ha acreditado la experiencia no ser todos Pobres en realidad, ni servirles de verdadera limosna el dinero con que se les contribuye, sino que algunos hombres jóvenes, ociosos, y vagantes, aún se fingen Ciegos, Cojos, ó de otra suerte defectuosos para poder entrar en tales concursos, cercenando igualmente las Achas con que alumbran, y dando a veces escándalo con sus ademanes, y producciones.[7]

De Croix y otros reformistas burgueses reaccionaban al hecho de que, independientemente de sus efectos terrenales, la caridad había llegado a ser un indicio de que se estaba marcado para la salvación.

EL RITUAL FUNERARIO Y LA IDENTIDAD DE CLASES EN LA ÉPOCA BARROCA

La creencia en el purgatorio contribuyó a dar forma a una comunidad sólida; sin embargo, no existe duda de que las atenciones prodigadas a las almas de la élite contrastaban groseramente con la falta de atención eclesiástica a los indios y los pobres. Aun cuando ricos y pobres eran candidatos igualmente adecuados para la ascensión a la gloria, tenían habilidades diferentes para reclamar la atención y la intercesión de los santos; tensión que se expresaba de diversas maneras. Para dar un ejemplo pintoresco: los españoles de finales del siglo XVII y principios del XVIII recibían nombres increíblemente largos con el propósito de que contaran con la intercesión de un gran número de santos. Juan Javier Pescador, que estudió la parroquia de Santa Catarina de la ciudad de México, presenta un buen número de casos. Uno de ellos es la infanta María de los Ángeles Josefa de Jesús Eusebia Juana Bautista de Dios Nepomucena Coleta Sebastiana de Aparicio Hipólita Francisca de Asís de Paula Jerónima; otro ejemplo es la hija del virrey Duque de Albuquerque, que fue bautizada en 1703 con cincuenta y tres nombres,[8] mientras que, durante el mismo periodo, los indios eran bautizados por lo general con un solo nombre compuesto, como Juan José o María Francisca. En este último caso, la proporción de intercesores celestiales del virrey respecto a los de los indios era de cincuenta y tres a dos.

Las prácticas funerarias ofrecen otro ejemplo del acceso diferenciado al patronazgo divino. La citada admonición en contra de mantener como rehenes los cadáveres insepultos

con el propósito de forzar a los pobres a pagar los derechos de entierro pone de relieve las tensiones entre la devoción familiar y las expectativas de la Iglesia en su calidad de representante del cuerpo colectivo, tensiones que se encuentran muy evolucionadas en los rituales funerarios mexicanos. Así, en 1617 se reexpidió una ley que ordenaba a los curas dar un entierro apropiado incluso a aquellos que no contaban con los recursos para pagar su impuesto funerario.[9] El tema se repite a todo lo largo del periodo colonial, hasta el Cuarto Concilio Provincial de México (1777):

> […] es muy propio de la caridad cristiana y oficio de los párrocos, que cuando muriere algún pobre que no dejase bienes se le dé sepultura sin derechos y se le haga el oficio de difuntos, pues lo contrario causa escándalo, y por ningún pretexto es lícito que los curas o sus vicarios dilaten dar sepultura a los difuntos porque son miserables […] pues no se ha de permitir que los curas hagan prenda de la hediondez de los cuerpos para ejecutar su remisión […].[10]

Los padres del concilio expresaban de esa manera su preocupación por la caridad cristiana y el escándalo público, pero también revelaban una verdadera diferencia de clases en la capacidad de proveer para las almas de los muertos.[11]

En cierto grado, la intensidad de la devoción y el cuidado de los muertos de cada cual compensaban las diferencias. Los manuales del siglo XVII que abogaban por la devoción y la caridad para las almas ponían un énfasis especial en que se orara por los muertos propios y, particularmente, en el deber de orar por los padres fallecidos, lo cual era considerado como una extensión del quinto Mandamiento: honrar al padre y a la madre. En efecto, la consolidación de la creencia popular en el purgatorio, proceso que continuó a lo largo del siglo XVII, se basaba en la *personalización* del cuidado de las almas; así, mientras que san Odilo creó el Día de Ánimas (o Difuntos) en su abadía como un momento en que los monjes debían orar por las almas de los fieles en general, la devoción popular por los "días de muertos" que tomó forma en el transcurso del siglo XVII en México era profundamente personalizada, mientras que la caridad para la categoría multitudinaria de almas del purgatorio y sus representantes, los pobres miserables de esta tierra, se conservó como un paso necesario para garantizar la posición de las almas por las que uno se preocupaba más.

En realidad, las indebidas ventajas sobrenaturales de los ricos llegaron a formar parte del impulso por la apropiación doméstica del cuidado de los muertos, incluida la observación, intensamente familiar, de los "días de muertos". Esa tendencia fue apoyada por el deseo de conservar prácticas que la Iglesia no aprobaba enteramente, por el deseo de mantener tradiciones que las innovaciones clericales buscaron erradicar más tarde y, finalmente, por el deseo de evitar diezmos, impuestos y tributos. En efecto, la motivación que la evasión del pago de los impuestos pudo haber proporcionado para la domesticación de los rituales funerarios pudo haber sido considerable, como lo sugiere la indecorosa práctica de retener como rehenes los cadáveres insepultos hasta que fuesen pagados los impuestos.

En ese contexto, el tener su propio sitio de culto —un altar doméstico, por ejemplo—, no sólo era un lujo y una muestra de devoción personal sino también podía ser una fuente de autonomía y de solidaridad de clase y familiar. Lo anterior era cierto, por supuesto, no únicamente en el caso de los pobres que querían evitar el tener que pagar por sus sufragios, también era aplicable en el caso de los ricos que deseaban evitar una proximidad excesiva con el "bajo pueblo".

EL RITUAL FUNERARIO, LA OFRENDA Y LA SOLIDARIDAD FAMILIAR

La creencia en la vida después de la muerte y su correlativa creencia en la caridad y el cuidado de los muertos desarrollaron simultáneamente las identidades familiares y colectivas. El vínculo entre esos dos planos se elaboró de una manera creciente en el transcurso del siglo XVII, y quizá lo que mejor lo exprese sea una cédula real que circuló ampliamente en la Nueva España en 1682. En ese documento, Carlos II ordenaba que la nación se uniera a él en los sufragios por las almas del purgatorio, que debían ofrecerse cada año el día del cumpleaños del rey. El monarca también exhortaba a los clérigos a que persuadieran a sus feligreses de elegir una fecha personal adicional para ofrecer más sufragios. La cédula circuló junto con un testimonio extraordinario, un *Memorial* del obispo de las islas Canarias, en favor de las almas del purgatorio.[12] El *Memorial* fue lo que llevó a Carlos II a dedicar su propio cumpleaños a las almas del purgatorio y, en realidad, a urgir a todo el reino a que siguiera su ejemplo.

El texto del *Memorial* es una de las representaciones más completas de las tribulaciones de las almas del purgatorio hechas en toda la época barroca. La publicación del *Memorial* fue también un momento culminante del impulso del clero a la personalización y domesticación del culto de los muertos: más que proveer una *descripción* en tercera persona de sus tribulaciones, las almas del *Memorial* expresan sus lamentaciones y elevan sus reclamos directamente a los fieles en su propia voz; además, el sermón es un ejemplar de la *nacionalización* del culto de la muerte en el imperio español, puesto que las almas dirigen sus plegarias expresamente a los españoles; finalmente, el *Memorial* es importante porque deja a un lado toda vacilación previa o rechazo respecto al convite para las almas y, en lugar de ello, propone que la ofrenda de comida se convierta en el marco clave para establecer un vínculo personal entre los fieles y los difuntos.

En el sermón, las almas hablan a los feligreses en el género del *Memorial*, es decir, como si estuvieran rindiendo testimonio ante un tribunal:

> Nosotras desconsoladísimas Almas del Purgatorio, representamos a la Católica piedad de los Españoles, como estando lejos de nuestra propia, y amada Patria, que es el Paraíso, en una lacrimosa peregrinación; y habiéndose olvidado nuestros Parientes, y Amigos de hacernos los debidos socorros de piedad, nos hallamos escasas de todo bien, y privadas, de todas maneras, para solevarnos de las propias miserias, y poder seguir con presteza nuestro fatigoso viaje, antes con débito de gruesas partidas, que hemos de pagar a fuerza de fuego, a la Divina Justicia.

Así, las almas en expiación apelan a los *españoles* (lo que, en este caso, significa todos los súbditos de España) como sus paladines particulares y les solicitan rescatarlas del olvido en la tierra y sus consecuencias en el otro mundo, esto es, las torturas del purgatorio; a cambio de esos favores, en cuanto lleguen al cielo: "[…] os ofrecemos socorreros en todas las ocurrencias, de manteneros lejos de las miserias, de defenderos de enemigos, como habemos hecho alguna vez con visible apariencia; de protegeros en los trabajos mayores que os pueden ocurrir; de libraros de los peligros más desesperados, aunque os veamos debajo de la espada de los crueles asesinos". Además de los cuidados terrenales, las almas ofrecen:

> […] patrocinaros en vuestra muerte contra los Demonios tentadores; de asistiros como Abogados cuando habréis de dar menuda cuenta de vuestra vida pasada a la Divina Justicia; y finalmente de recogeros en nuestros brazos para ser puestos en lugar de salvación; y si de hecho desgravados de los embarazos de las culpas; salieres de este mundo para ser purgados de las llamas, y aunque olvidados de vuestros Parientes, y Amigos, será nuestro cuidado hallar Devotos Fieles que presto os

librarán del Purgatorio.

Para cerrar el trato, las almas piden una cosa: la elección de un día de devoción personal. Piden formalmente a los "españoles" que aparten una fecha que deben observar todos los años. En ese día:

> […] os suplicamos por el amor que tenéis a Jesús, y a María, que nos hagáis un convite, donde hagáis experimentar la magnificencia de vuestro corazón, en la calidad, y en el número de las preciosas viandas preparadas de vuestra caridad, para que saciadas con este banquete, seamos dignas de ser admitidas en el convite del Cielo, donde nunca os perderemos de vista […]. Soléis alguna vez al año convidar los Amigos, y Parientes a participarles vuestra liberalidad, y os esforzáis para mostraros abundantes de bienes, aunque algunas veces seáis poco acomodados. Podréis hacer cada año en el día señalado con nosotras, que somos vuestros Amigos, y quizás parte de nosotras también Parientes, olvidados mucho tiempo de vuestra piadosa memoria.

En resumen, el día debía celebrarse con un convite del que las almas participarían como las amigas que verdaderamente eran. El día se vería marcado también con una serie de ofrendas caritativas:

> Podréis en el día señalado vestir algún pobre por nuestro amor, que en aquel día nosotras seremos vestidas con la librea de pretendientes de gloria, para ser introducidas a ser Cortesanos de nuestro Rey. Podéis dar de comer a los hambrientos, y nosotras quedaremos alentadas para emprender un largo viaje hasta el Paraíso. Podréis vosotros mismos (y las fuerzas os lo conceden) ayunar, disciplinarse, confesarse, y comulgarse; ir a las Iglesias a ganar las indulgencias, orar, decir Oficios de Difuntos, y llamar a las puertas de la Divina Piedad con lágrimas, y a nosotras serán remitidas, y perdonadas las penas, borrada la deuda. Podréis también hallar buen número de Devotos, y Amigos, que en el día señalado se apliquen con los mismos devotos ejercicios, para el alivio de los muertos, y será más solemne nuestra entrada en el Paraíso sobre todo, aquello que esperamos de vuestra piedad es, que en este día hagáis celebrar todas aquellas Misas que os permitiere vuestra posibilidad, porque toda nuestra esperanza para salir del Purgatorio, está apoyada a la sangre de nuestro Redentor […].

Confiando en una imagen de interdependencia e identificación, las almas concluyen su súplica con una advertencia: No os engañéis por el hecho de que seamos desvalidas y vosotros poderosos, ¡pues la tortilla se volverá un día!: "No nos despreciéis ahora, por vernos así miserables, en medio de tantas tribulaciones, que hayamos menester venir con súplicas en las manos a vuestra piedad; porque vendrá aquella hora, en que nos sentaremos vecinos al Trono de Dios, como sus Privados, y estaremos siempre a sus oídos, para hacer dispensar favores a nuestros Aficionados".[13]

La súplica y testimonio de los muertos a los vivos tiene todos los elementos de lo que podría denominarse la festividad de los muertos de la época barroca, muchos de los cuales siguen siendo populares hoy en día. Si la comparamos con las prácticas de los misioneros del siglo XVI en México, su primera característica sorprendente es que propone una relación directa de reciprocidad entre los muertos y los vivos. Cada individuo debe elegir su propia celebración privada de los muertos, en imitación del propio rey, además de los sufragios ofrecidos en los "días de muertos", en los entierros y en los aniversarios de los muertos. Las almas de los muertos deben ser tratadas como amigos. Tienen hambre y sed y sus necesidades deben satisfacerse, no únicamente con la oración, la penitencia ("disciplina"), la confesión y las misas, sino también con un convite preparado y dispuesto en la casa, así como con ofrendas a los pobres y miserables, que deben representar a las almas del purgatorio.

Las ofrendas de comida a las almas a través de la mediación de un sacerdote cerraban el ciclo de reciprocidad que había comenzado con la elección que hizo Jesucristo de la Iglesia

como su agente en la tierra y con las ofrendas que hace la Iglesia del Cuerpo y la Sangre de Jesucristo a los fieles en la forma de pan y vino. La Iglesia ofrecía a su comunidad de creyentes la eucaristía como parte de un gesto de santificación y perdón que se extendía del cielo a la tierra; sin embargo, las almas del purgatorio ya no podían beneficiarse de esas ofrendas, porque no podían acumular méritos después de la muerte: únicamente podían limpiar sus pecados del pasado en el fuego purificador o reducir su tiempo de cautiverio en el purgatorio mediante los sufragios de los vivos. La ofrenda de pan y vino a las almas del purgatorio era una manera de transferir la comunión en Jesucristo de los vivos a los muertos y, en ese acto, liberarlas al cielo, de la misma manera que la eucaristía tenía el poder de limpiar y perdonar los pecados en la tierra.

Al mismo tiempo, como lo señalaba el cura Martín Carrillo, la costumbre de la comida, sancionada por Tobías, era que los fieles ofrecieran pan y vino al *sacerdote*, a quien a su vez se le exhortaba a aceptar únicamente las ofrendas de los buenos y virtuosos, y no las de los pecadores malvados. En ese acto discriminatorio, el sacerdote estaba salvaguardando una vez más la función mediadora de la Iglesia: los sufragios por las almas del purgatorio provenían del cuerpo místico de la Iglesia y no directamente de los individuos; así, si se quería que las ofrendas de pan a las almas del purgatorio tuviesen algún efecto, era necesario discriminar entre las buenas y las malas ofrendas, y únicamente el sacerdote, en su calidad de representante de la Iglesia, estaba en posición de hacerlo.

Durante la última parte del siglo XVI y todo el siglo XVII, cuando se consideraba que la amenaza del protestantismo todavía era fuerte en España, se hizo énfasis en la función mediadora de la Iglesia en todos los sufragios por el alma. Las ofrendas de comida estaban destinadas a las almas únicamente a través de la intermediación discriminadora del sacerdote. Se suponía que no se debía aceptar las ofrendas de la gente malvada. En la Nueva España, esa sensibilidad corresponde al momento en que el cielo y el infierno todavía estaban muy presentes y el purgatorio aún no era una creencia muy arraigada entre los indios; sin embargo, con la estabilización del orden colonial, la inmediatez del cielo retrocedió, mientras que el purgatorio pasó al frente del escenario. La sociedad en conjunto avanzó de una amplia división en dos, entre los salvados y los condenados, a una división entre tres, en cuyo medio se encontraba la vasta mayoría de la población, que ahora podía esperar hacer frente al fuego purificador después de la muerte y, eventualmente, entrar al cielo. Así, en 1665, Lorenzo de San Francisco advertía a sus lectores: “Y no piense alguno que solo por pecados mortales se padecen tan graves, y largas penas en el Purgatorio, como se ha dicho, que los veniales también se han de pagar, y purgar allá con fuego, si acaso no se haze verdadera penitencia de ellos”.[14] Más adelante, fray Lorenzo daba ejemplos de personajes ilustres que pasaron un tiempo en el purgatorio.

La nueva época requería una transformación de la función discriminadora de la Iglesia en la administración de la otra vida, dado que la principal preocupación ya no era la salvación de los condenados, sino la administración del pecado. Debido a que la vasta mayoría de la población caía en la categoría de pecadores veniales, las restricciones impuestas a las ofrendas de comida para las almas del purgatorio podían relajarse un poco, a cambio de la intensificación de la devoción popular a través del cuidado de los muertos. Eso es lo que observamos en el *Memorial* del obispo de las islas Canarias, en el que las almas penitentes

encarecen a los vivos que les ofrezcan convites en sus casas, y vistan y alimenten a los pobres en un acto de identificación simbólica. Así, la personalización y domesticación del culto de los muertos, observadas en el altar doméstico y en las ofrendas en los cementerios, se pueden entender al mismo tiempo como resultado y reflejo de un momento de verdadera hegemonía católica. Me referiré a esa transformación que constituyó un hito como el desplazamiento de la sensibilidad tridentina a la barroca.

Una pintura de principios del siglo XVIII, encargada probablemente por una cofradía devota de las almas del purgatorio, de la parroquia indígena de Santa Cruz Tlaxcala, documenta esa práctica (véanse las figuras v. 1 y v. 2). Bajo un enorme retablo del purgatorio, un sacerdote sostiene la eucaristía durante lo que es claramente una misa del Día de Ánimas (o Difuntos). Frente al altar, sobre un lienzo rectangular negro, hay un ataúd (presumiblemente vacío o, quizá, lleno de reliquias) enmarcado por cuatro cirios y, a sus costados, yacen una cabra sacrificada y una cesta tapada. El resto de la iglesia está ocupado por grupos de familias indígenas nobles y posiblemente una familia española o mestiza. Cada familia está de pie sobre un lienzo negro que presumiblemente cubre la tumba familiar. Cuatro cirios encuadran el perímetro de cada lienzo (y tumba) y, dentro del rectángulo, cada familia presenta sus ofrendas de comida a la bendición del cura: grandes cazuelas de barro con tapa, lo que sugiere ya sea mole o varios ingredientes para la fiesta, como pan, cacao, flores, maíz y otras vituallas, así como botellas, presumiblemente de aguardiente o agua para las almas.

Se desconoce si las familias procedían o no a comer parte de la ofrenda en la iglesia y qué proporción de las ofrendas estaba destinada al cura; sin embargo, el tamaño y la cantidad de las cazuelas y ofrendas sugieren que, después de haber sido bendecida por el cura, la mayor parte de la ofrenda se llevaba a la casa y se consumía en torno a los altares domésticos. La aceptación de que el convite para los muertos se acopiaba durante ese periodo se refleja en el desarrollo de una cocina especializada en la festividad.

FIGURA V.1. El purgatorio y la misa del Día de Ánimas (o Difuntos), *encargada, con toda probabilidad, por la cofradía devota de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Santa Cruz Tlaxcala. A juzgar por sus rasgos indígenas, los rostros de la gente en el purgatorio parecen ser retratos, posiblemente de hermanos muertos de la propia cofradía (fotografía de Corinna Rodrigo, reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia).*

FIGURA V.2. *Otra pintura de una misa de Día de Ánimas (o Difuntos), en mejores condiciones que la de Santa Cruz Tlaxcala. Anónimo, siglo XVIII (colección del Banco Nacional de México).*

Un periódico del siglo XIX de la ciudad de México describía la "cocina de muertos" en el popular panteón de Dolores de la siguiente manera: "Ahí sobre las tumbas se improvisaba la mesa del macabro banquete; cabeza al horno, enchiladas, mole de guajolote y pulque, mucho pulque, que corría mezclado con lágrimas regando el árido montículo […].[15]

La poesía del siglo XIX también celebraba los platillos especiales para "muertos":

> Para que su sed se aplaque,
> Pues el sol le ha fatigado,
> Va a poner el anisado
> Y al aguardiente en un jaque
> En el barrio de Tlascuaque
> luego el suceso;
> Y para hacer contrapeso
> Al dolor y a la tristeza,
> Con barbacoa y cabeza
> Se pone a llorar al hueso.
>
> Como la cabeza empacha,
> Es decir, produce ahíto, se toma
> con un *molito*
> Llamado *salsa borracha*.
> El *mole* no tiene tacha,
> Huele muy bien, lleva queso
> Y chile con tal exceso,
> Que no es difícil inculque
> Una sed tal, sed de pulque,
> *O sed de llorar el hueso*.[16]

Edelmira Ramírez Leyva resume la "cocina de muertos" del siglo XIX: además de los macabros dulces de azúcar y juguetes (calaveras, esqueletos, ataúdes, procesiones funerarias, obispos, curas, almas del purgatorio, tumbas, borregos, etcétera), menciona lo siguiente:

> […] mole de guajolote, cabezas enchiladas de becerro, borrego o chivo cocidas al horno, con su cebolla en los ojos y en el hocico, sacando los dientes, con salsa borracha, acompañada de chito y frijoles gordos; la barbacoa; los platos de ponche

que se elaboraban con leche muy hervida, panocha y maíz molido; el *chacualote*, que era un dulce de calabaza hervida en agua, con panocha y pepitas enteras; tejocotes con hueso; pescados de jalea de tejocote, figuradas sus escamas con oro volador; muertos de jalea de tejocote; grandes tortas de maíz cocido, las inmensas calabazas en tacha, los grandes bizcochos de muerto, el turrón de almendra; dulce de chilacayote y calabaza, fruta de horno, puchas y marquesote. Por lo que toca a las bebidas, se pueden mencionar las aguas frescas, bebidas fermentadas, pulque, aguardiente y vino.[17]

En consonancia con esos indicios de elaborada domesticación, los estudios de la celebración tradicional de los "días de muertos" en las comunidades indígenas rurales del siglo XX confirman que los considerables esfuerzos y gastos dedicados a los muertos se llevan a cabo casi exclusivamente en las casas y que los esfuerzos y gastos en la iglesia o en el ceremonial público son comparativamente menores.[18]

LAS COFRADÍAS POPULARES Y LA CONSOLIDACIÓN DE LA ESTRUCTURA CORPORATIVA

La nueva religiosidad de la época barroca fomentaba una imagen orgánica de la ciudad o el pueblo como un todo interdependiente. Una de las claves del éxito de esa imaginería fue un culto de la muerte con una amplia base y altamente domesticado, completo con los intercambios recíprocos directos entre los vivos y los muertos. En efecto, la exitosa socialización de la angustia por el purgatorio, con sus obligaciones e intercambios, alimentaba directamente la consolidación de las formas corporativas de organización social. Ese proceso se comprende mejor en el surgimiento de las cofradías religiosas populares y, especialmente, en las cofradías dedicadas a las almas del purgatorio.

Las cofradías populares empezaron a surgir en la Nueva España en la segunda mitad del siglo XVII y ya se habían extendido ampliamente hacia los primeros decenios del siglo XVIII. Su principal objetivo era lograr que los cofrades, que por lo general eran de medios modestos, fuesen enterrados dentro de la iglesia o muy cerca de ella, con todo el aparato y acompañamiento, misas y oraciones adecuados. Por lo general, las cofradías populares se ocupaban de imágenes colocadas en altares laterales dentro de la iglesia o en las nuevas capillas menores construidas expresamente para un santo en particular. El resultado fue que, durante la época barroca, esos espacios llegaron a ser más importantes y elaborados.

Los cofrades de las cofradías populares participaban en el mantenimiento de los altares laterales y en las fiestas de los patronos de su devoción; sin embargo, dedicaban sus principales gastos a proporcionar a los cofrades un funeral honorable y misas conmemorativas. Así, Juan Javier Pescador vincula esas instituciones al seguro funerario y resume su efecto neto como una "'democratización' de los espacios de la parroquia destinados a propósitos funerarios".[19]

Pescador describe los deberes especiales de los cofrades de una de esas cofradías populares: "Las obligaciones con cada hermano que falleciera y se enterrara en dicha parroquia eran de dar una misa de 12 luces, pagando la cofradía 4 tomines al sacristán y 12 cirios para que lleven el viático a los hermanos enfermos, aunque no sean feligreses de esta parroquia".[20]

La primera de las "cofradías de las benditas ánimas del purgatorio" de la Nueva España bien pudo haber sido la estudiada por Pescador en la parroquia de Santa Catarina (creada en 1675), con una patente del Vaticano de 1668. En la catedral metropolitana de la ciudad de

México también fue establecida una cofradía dedicada a las benditas ánimas en 1682, apenas unos meses después de la publicación del *Memorial* antes analizado, y seguía funcionando ya bien entrado el siglo XIX. Los documentos del Archivo General de la Nación indican que había cofradías dedicadas a las ánimas del purgatorio en Santiago Ayahualulco, Querétaro, Ocuituco, Cuautla de Amilpas, Tulancingo, Temascaltepec, Otumba, Tepotzotlán, Tlaltizapan, Pánuco, San Juan del Río, Lerma, Cuernavaca, Campeche, Atlacomulco, Papalotla, Texcoco, Chalco, Mazatepec, San Juan Teotihuacán, Tehuacán, San Felipe de Jesús, Puebla, Chautla, San Francisco de Sayula, Santiago Tulhiahualco, San Antonio Tecomic, Real de Minas de Sultepec, Toluca, Huejutla y Durango. A juzgar por el número de capillas y altares laterales dedicados a las ánimas del purgatorio en todo México, el número de ese tipo de cofradías fue mucho mayor en realidad. La mayoría de ellas fueron creadas a principios del siglo XVIII; y muchas siguieron funcionando durante el siglo XIX y desaparecieron por etapas después de su prohibición durante la Reforma (1856). En realidad, el sistema de cargos y mayordomías religiosos que es común en los pueblos del centro y el sur de México es heredero de las cofradías populares.[21]

Los cofrades de la Cofradía de las Benditas Ánimas del Purgatorio de Santa Catarina, de la ciudad de México, tenían como obligación particular: "[…] confesarse, comulgar y después visitar el depósito de huesos de los fieles difuntos, haciendo oración por ellos a Dios Nuestro Señor […] ocupándose en estos días en especial [3 de mayo y 1° de noviembre] de visitar enfermos o encarcelados". También enterraban los huesos que encontraban en la iglesia y su cementerio, y decían treinta misas por su alma en los "días de muertos".[22] En el caso de la cofradía de las benditas ánimas de Malacatepec, los cofrades decían misas especiales por las ánimas del purgatorio durante la semana de los "días de muertos" y, en particular, por las almas de los cofrades, el primer lunes de cada mes, y proveían para el entierro apropiado de sus cofrades.[23] En 1797, la cofradía de Malinalco combinaba el cuidado de las ánimas del purgatorio con los esfuerzos destinados a la alfabetización y la educación religiosa de los indios,[24] propósito que refleja el impacto de la reforma ilustrada y no se encuentra en las cofradías del siglo XVII o principios y mediados del XVIII.

El cuidado de las almas de los muertos combinaba el interés compartido de la comunidad y el grupo corporativo con una profunda preocupación personal por el alma propia y las de los familiares. El resultado fue un sistema en el que la lealtad a la familia y la comunidad y la lealtad a la Iglesia se equilibraban una a otra. Por otra parte, las comunidades y grupos corporativos reclamaban la iglesia y su cementerio como su propiedad y frecuentemente se ofendían violentamente por la torpe intervención de los curas; sin embargo, también estaba presente la tendencia opuesta: cuando había tensiones domésticas severas, los individuos tendían a romper relaciones con su familia y poner sus recursos enteramente en manos de la Iglesia; consecuentemente, el Cuarto Concilio Provincial de México (1777) amonestaba:

> Sucede muchas veces que algunos testadores españoles o indios, o por no tener hijos, o por no tener amor a sus parientes, o por otros disgustos mundanos quieren dejar toda su herencia a su alma, y no teniendo regularmente otro director que su confesor que es el cura o vicario, para desterrar toda especie de avaricia, manda este concilio que los ministros eclesiásticos, seculares o regulares aconsejen siempre al enfermo que no le es lícito perjudicar a sus parientes pobres […].[25]

Los miembros desafectos de la familia fortalecían a la Iglesia y debilitaban a la comunidad, mientras que las familias y los grupos corporativos se apropiaban del poder de la Iglesia.

La domesticación de los "días de muertos" adquirió forma en una cultura en la que la casa, la iglesia y la tumba servían como metáforas unas de otras. Durante el periodo moderno temprano, frecuentemente se hacía referencia como moradas tanto a la iglesia como a la tumba; y la iglesia también era representada como un hogar.

También es cierto que no siempre se respetaban apropiadamente las iglesias y los cementerios como hogares; así, por ejemplo, el capítulo 29 del Primer Concilio Provincial de México (1555) advertía:

> Nuestro Señor dixo: mi Casa, conviene a saber la Iglesia, Casa de Oracion será llamada; y somos informados, que algunos Legos con poca reverencia hacen Ayuntamientos, y aun lo que peor es, los que pasan de camino duermen dentro de ellas, y hacen otros usos profanos, de que se sigue grande escándalo a estos naturales recien convertidos: cerca de lo qual […] mandamos, y defendemos, que dentro de las Iglesias, ni en los Cimenterios de ellas, no se hagan los tales Ayuntamientos, ni duerman en ellas los que pasan de camino, ni jueguen a los naipes, ni pelota, ni otras maneras de juegos, ni hagan bailes, ni danzas, ni metan sus bienes en las dichas Iglesias, ni otras cosas semejantes, so pena de quatro pesos de minas […].[26]

Doscientos años más tarde, se seguía haciendo prácticamente la misma admonición, y se había añadido la prohibición de las corridas de toros en el cementerio;[27] sin embargo, la visión de la iglesia como santuario no era menos poderosa por todo ello, como lo demuestra el prolongado uso de las iglesias como asilos. Las leyes eclesiásticas de la hospitalidad se modelaron en cierto grado con base en las del hogar —vínculo que ha sobrevivido hasta la época moderna—.[28] En efecto, a través de los sepulcros y la reglamentación de la disposición de los asientos, el interior de la iglesia fue convertido también en un espacio en el que se recreaba de manera figurada tanto la estructura familiar del pueblo como la ideología de género.[29] En nuestra pintura de los "días de muertos" de Santa Cruz Tlaxcala, por ejemplo, cada familia ocupa un lugar de sepulcro en particular conforme a una disposición ordenada y jerárquica. Durante la mayoría de las otras celebraciones, entre ellas los entierros, la iglesia era una especie de sociedad techada, con su oposición de género entre los espacios público y doméstico, y su segmentación claramente definida por familia. El techo y la estructura del edificio de la iglesia, centrados en el altar, que constituía su corazón, expresaban que Jesucristo y su Iglesia abarcaban la sociedad local. Todavía es posible encontrar una estructura similar en muchas casas rurales, donde el fogón representa el corazón de la casa y es el lugar de la mujer, mientras que el patio y la calle son de género masculino, y el todo está protegido por una cruz en el exterior y un altar en el interior.

Consecuentemente, se podría comparar la iglesia tanto con una república ideal (que alojaba el cuerpo místico de la Iglesia de Jesucristo) como con una casa, lo cual permitía la domesticación de las funciones de la iglesia, dado que las familias que entraban en conflicto con los sacerdotes podían llevar la práctica de su devoción a su casa o a las capillas del barrio, que eran demasiado numerosas como para que los curas pudieran atenderlas y controlarlas.

Si bien es cierto que esa situación era verdadera por lo general, tenía una importancia especial en relación con los muertos y particularmente con el cuidado de las almas. Ello se debía a que, desde el punto de vista de los difuntos, el altar familiar era un lugar de devoción

tanto como lo era el altar de la iglesia y, por lo tanto, un sitio tan potente como la iglesia o el cementerio para orar por las almas de los difuntos. Así, en los "días de muertos", hay una doble celebración igual: en la tumba y en el altar familiar. En efecto, las flores de cempasúchil se usan en ocasiones para vincular ambos: tanto la tumba como el altar doméstico son decorados con cempasúchil y los rastros de sus pétalos amarillos ayudan a las almas a encontrar su camino desde el cementerio hasta la casa.

La prominencia de la casa en los "días de muertos" era mucho mayor que en ningún otro festival religioso importante, como el del Corpus Christi, cuya domesticación fue en ciertos sentidos imposible: la fiesta del Corpus Christi se centraba en la misa, la eucaristía y las procesiones públicas; y la eucaristía no se podía recibir en casa, como tampoco hacer la confesión; además, todo el propósito del ritual era mostrar la comunión de la colectividad en Jesucristo. De manera similar, la Pasión, la Crucifixión y la Resurrección de Jesucristo eran rituales que no se podían domesticar fácilmente, puesto que implicaban la penitencia pública, la representación pública de la Pasión y la misa. En contraste con lo anterior, los "días de muertos" combinaban la devoción familiar con la comunal de una manera única.

Es cierto que las familias locales devotas compensaban en ocasiones el monopolio de la Iglesia de esas celebraciones, puesto que cuidaban en su casa algunas de las imágenes sagradas de la iglesia durante parte del año. En la Natividad, ponían al niño Jesús en pesebres en la casa y luego lo llevaban a la iglesia y lo dejaban ahí el día de la fiesta de la Purificación de la Virgen, conocida popularmente como de la Candelaria (el 2 de febrero); sin embargo, la prominencia de los altares domésticos para los muertos es con mucho el ejemplo más poderoso de esa tendencia general.

EL RITUAL FUNERARIO Y LA COMPETENCIA ENTRE POBLADOS

La prominencia del ritual funerario de la Nueva España tuvo determinaciones múltiples: la fidelidad a los antepasados, la acción de gracias por la cosecha y la santificación de la propiedad indígena iban acompañadas por la consolidación de las estructuras familiares, corporativas y comunitarias. Consecuentemente, la exhibición de las reliquias de una iglesia en el Día de Todos los Santos llegó a ser una orgullosa expresión del poder comunitario y corporativo. En México, las iglesias comenzaron a abastecerse de reliquias santas en una fecha muy temprana.

En efecto, cada orden religiosa que llegaba a evangelizar a los indios tenía puesta la mirada en los santos potenciales entre sus correligionarios; por ejemplo: en 1615, fray Juan de Torquemada atribuyó la santidad a un buen número de los primeros misioneros franciscanos, comenzando por su dirigente, Martín de Valencia, quien inicialmente fue enterrado en pobreza por los frailes minoritas, sin pompa o siquiera un féretro. Cuando los indios de Tlalmanalco se presentaron a reclamar su cuerpo, para rendirle honores completos en una fecha posterior, encontraron: "[…] el santo cuerpo, con tan linda disposición, como si estuviera vivo […]".[30] Torquemada creía que Dios había dispuesto que los franciscanos sepultaran así a fray Martín: "[…] para que se entienda que Dios, que lo guarda sin corrupción, se pagó mucho de su ánima, y que la tiene gozando de sus celestiales bienes".[31]

El interés por exaltar los restos de santos no se limitaba a los miembros de las órdenes religiosas; se extendía a las circunscripciones locales cuya posición era representada en cierto grado por la importancia de su iglesia parroquial o su catedral. Así, en sus *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan*, Chimalpahin se quejaba de que Martín de Valencia, que había vivido y predicado en Amecameca, había muerto en el camino a la ciudad de México y: "[…] los tlamanalcas sin pedir la venia ni la autorización de nadie lo enterraron en su iglesia nueva de San Luis Obispo".[32] En esa rencilla está implícito el hecho de que fray Martín no debió haber sido sepultado en esa "nueva" iglesia, sino en la vieja, donde vivió y predicó, esto es, en la Amecameca del propio Chimalpahin.

En una vena más militante, los indios de Valladolid (hoy Morelia, en Michoacán) impidieron físicamente el traslado de los restos de fray Vasco de Quiroga a Tlaxcala, e incluso amenazaron con linchar a los enviados del obispo:

> No contenta la devoción de los indios, con haber impedido la ejecución por entonces, tomaron otros dos medios que les asegurasen en lo porvenir. Hicieron al Padre Rector de la Compañía [de Jesús], se notificase en forma, que en ningún caso permitiese sacar de allí aquellas venerables cenizas. […] El otro arbitrio que éstos tomaron, fue poner encima del sepulcro una lápida de tan enorme magnitud y peso, que habiéndola querido mover algunos días antes, no bastaron quinientos hombres a llevarla por un tiro de piedra […].[33]

A su vez, los ciudadanos de Puebla celebraron la iniciación de los procedimientos legales para la canonización de su antiguo obispo Juan de Palafox con una rebelión en contra del obispo y las autoridades en funciones, y después, decenios más tarde, cuando se anunció finalmente su beatificación, con una celebración en toda la ciudad.

El tráfico con reliquias se extendía mucho más allá de la disputa sobre la categoría de los santos locales; también podemos ver que formaba parte del esfuerzo por extender el culto de los muertos y el purgatorio. En 1617, los jesuitas despacharon a un monje a adquirir reliquias de santos de los cementerios del País Vasco, porque:

> […] tengo la necesidad de reliquias de santos y santas y en las dichas capillas hay pocas, o ningunas por esto los devotos siervos de nuestra santidad el hermano Mayor y los demás hermanos de la dicha congregación movidos por particular celo y devoción desean mucho se saquen algunas Reliquias de los monasterios y de sus cementerios y capillas y que graciosamente se les den para que las lleven y en sus iglesias y capillas para mayor honra suia y argumento devoción de los fieles […].[34]

También hubo ciudadanos particulares que llevaron a la Nueva España algunas reliquias que fueron autorizadas como donaciones.[35]

El comercio con reliquias se extendía a individuos que las usaban con propósitos curativos y aun profanos, como en la decoración de tabaqueras o en la joyería; así, por ejemplo, en 1648, la Inquisición se preocupó por el caso de un extranjero, Domingo de Robles, quien entró en Valladolid, Yucatán: "[…] con unos pellejos que decía eran de santos y otros retacillos de papel y pedacitos de cera o [ilegible] como de pedazos de agnus y un rosario con una crucecita de palo y un cristo con todo lo cual andaba curando y sobando a las mujeres diciendo que tenían virtud sus reliquias para sanarlas […]". El coadjutor recordaba a las autoridades civiles que: "[…] no se pueden admitir las reliquias sin ser examinadas por el santo oficio donde hay tribunal, o por el obispo de la ciudad donde lo hay […]".[36]

Una vez más, el éxito resultó ser el mayor problema de la Iglesia, por lo que la regulación

de las reliquias, más que el encontrarlas, llegó a ser una verdadera preocupación; consecuentemente, pronto emitió una prohibición sobre el uso de imágenes y reliquias religiosas: "[…] que sirven para el adorno personal, si contuvieren y hechuras de la reverencia cristiana, y el uso de ellas a todos sus vasallos, mandando, que ningún mercader o negociante puedan venderlas, y que éstos manifiesten las que tuvieren para recogerlas y darles el destino conveniente".[37]

La popularidad de las reliquias, la creencia generalizada en sus poderes milagrosos y curativos y su importancia como prueba del poder y santidad de una iglesia en particular hicieron del despliegue de esos objetos sagrados un ingrediente básico de las celebraciones del Día de Todos los Santos:

> Desde las primeras hasta las segundas vísperas se pusieron patentes en todas las iglesias las achas y exquisitas reliquias que en ellas con toda veneración en unas urnas y preciosos relicarios se veneran. En la Santa Iglesia Metropolitana el cuerpo de S. Primitivo, el de Sta. Hilaria, dos cabezas de las Once mil Vírgenes, de S. Anastasio, de S. Gelacio, de S. Vito y otras. En Sto. Domingo: una muela del santo, el cuerpo de S. Hipólito, presbítero, el birrete de S. Francisco Xavier, un zapato de S. Pío V, un dedo y todo un libro de S. Luis Beltrán, la cabeza de Sta. Sapiencia, un hueso de S. Antonio, otro de S. Diego, una canilla de S. Felipe de Jesús, otras dos cabezas de las Once mil vírgenes, una mano de San Pedro Alcántara y otras muchas. En San Agustín: una muela del santo, hueso de Sto. Tomás de Villanueva, sangre de S. Nicolás de Tolentino, de Sta. Iocunda, etc. En la Profesa: el cuerpo de S. Apromano, las entrañas de S. Ignacio, su firma, etc.
>
> En S. Felipe Neri: muela del santo, sangre de S. Francisco de Sales, hueso de S. Bruno, Sta. Liberata, S. Donato, etc. En S. Gerónimo, hueso del santo, un dedo de S. Felipe de Jesús y la cabeza de santa Corcula etc.[38]

La gran iglesia jesuita de Tepotzotlán poseía un gran número de reliquias variadas:

> Una carta de Sn. Francisco de Borja debajo de vidriera con marco de plata.
> Una canilla de Sta. Ignocencia Mártir
> Una canilla de Sta. Cirena
> Un hueso de Sn. Téofilo
> Uno dicho de Sn. Mauricio
> Un pedazo de casco de Sn. Honorato
> Una canilla de Sn. Marion
> Un hueso de Sn. Cándido
> Una canilla de Sn. Tito
> Una canilla de Sn. Adriano
> Un hueso de Sn. Elicardo
> Una canilla de Sn. Cornelio
> Otro hueso de Sta. Venusta
> Dos huesos de Stos. Mártires
> Dos cabezas, una de las once mil vírgenes y la otra de Sn. Cllaccimo [*sic*]
> Un óvalo de plata con varias cuentas de a mil y algunos pedacitos = de Stos. Mártires = de huesos =
> Un xpto [scripto] de pastas de Santos Mártires.[39]

La concentración de los muertos en las iglesias consolidó la función mediadora de la Iglesia en la intermediación con la otra vida. Con el propósito de evitar rencillas que pudieran resultar de esa torpe apropiación de los cuerpos y las almas de los fieles (rencillas que tuvieron un papel clave en avivar el protestantismo), la Iglesia insistía en garantizar la libre voluntad de los fieles con respecto a en qué iglesia querían ser enterrados, así como el atuendo con el que deseaban ser enterrados y el lugar al que deseaban dejar sus donaciones;

por ejemplo: Torquemada describe detalladamente la manera en que varios santos habían elegido su lugar de entierro según su devoción particular;[40] y, de manera similar, Lorenzo de San Francisco hace notar que Jesús, quien por lo demás llevó una vida de pobreza, eligió ser sepultado con muchos honores en un nuevo sepulcro.[41]

Los edictos eclesiásticos reafirmaban constantemente la elección del lugar de entierro propio. El papa Bonifacio VIII prohibió a todos los curas que trataran de inducir a cualquier miembro de su feligresía a ser sepultado en su iglesia, so pena de condenación eterna. En México, las autoridades eclesiásticas del Tercer Concilio Provincial (1585) exhortaron a los curas de la Nueva España a respetar la voluntad y el testamento de la población nativa; sin embargo, los ritos funerarios eran la culminación de la pertenencia a la comunidad, por lo que la parroquia ocupaba el lugar de honor entre los fieles.

El impulso principal para instituir las congregaciones indígenas tuvo lugar durante el periodo de 1550 a 1563 y, lo que es más importante, entre 1593 y 1605. Como lo expresa Peter Gerhard: "Así, en la primera mitad del siglo XVII la Nueva España en cierto sentido se urbanizó, con ciudades y villas españolas compactas y pueblos indios hispanizados separados por vastas extensiones de tierras deshabitadas, modelo visible hasta hoy".[42] Con todo, la distancia entre las sedes de las parroquias y los barrios y pueblos circunvecinos, las viviendas aisladas de la gente del campo y el surgimiento de una esfera de competencia y elección religiosas causado por el traslape de jurisdicciones eclesiásticas, particularmente en los pueblos y las ciudades, restringían el dominio de la Iglesia sobre los hábitos de sus feligreses.

Para el siglo XVIII, habían surgido unas 1,100 parroquias en la Nueva España, con sus reliquias sagradas e imágenes milagrosas.[43] En las ciudades principales, había jurisdicciones traslapadas de parroquias indígenas y españolas, además de los conventos e iglesias construidos como sedes de las diócesis o de las órdenes regulares. En conjunto, las parroquias españolas e indias y las iglesias que eran sede de jurisdicciones más amplias del clero regular y seglar formaban un espacio religioso denso y complejo en las principales ciudades del reino. En el campo, por el contrario, los conventos de las órdenes regulares, las iglesias parroquiales y los párrocos eran los centros de la geografía religiosa, salvo en ocasiones especiales, cuando se hacían peregrinaciones y se trazaba una geografía religiosa más amplia y compleja.[44]

En las regiones que habían sido congregadas con éxito, los párrocos y frailes todavía tenían que ocuparse de un rebaño que estaba dividido entre los que vivían en la cabecera de la parroquia y los que vivían en las aldeas o *sujetos* (barrios) alejados, que frecuentemente se encontraban a una gran distancia. Frecuentemente, la proporción entre cabeceras y sujetos era baja —una a seis, una a diez o aun más—, dependiendo del tamaño y densidad de la parroquia; en consecuencia, se esperaba que los habitantes que vivían en los sujetos se desplazaran al pueblo para asistir a misa; sin embargo, había tensiones entre la misa y el mercado, por lo que, con el propósito de ejercer una mejor vigilancia sobre la participación de los indígenas en la misa, los padres de la Iglesia hicieron esfuerzos por prohibir el domingo como día de mercado; sin embargo, esos esfuerzos no fueron completamente exitosos, como es evidente en los muchos pueblos que mantuvieron el domingo como el día de mercado: llevar a los indios a la cabecera dos veces por semana era siempre más difícil que hacerlo sólo una vez y es de sospecharse que la asistencia a la misa dominical era menos regular entre

los habitantes de los sujetos que entre los de las cabeceras.

La competencia entre los sujetos y las cabeceras, y entre los barrios de una parroquia produjo una fiebre de construcción de capillas en el siglo XVIII, fenómeno al que los historiadores de la arquitectura y la religión no han prestado todavía suficiente atención. En el siglo XVIII se permitió que ese fenómeno prosperara, hecho que contrasta con la política eclesiástica del siglo XVI, cuando los obispos clausuraban ocasionalmente las iglesias indígenas que no podían ser atendidas por un cura. Hacia finales del siglo XVII, los padres de la Iglesia se mostraban ya menos preocupados por que hubiese esas capillas, si bien los párrocos realmente trataron de restringir su uso.

Esos edificios son la materialización de un fenómeno más general, esto es, el impulso por apropiarse y controlar la observancia religiosa de las diversas comunidades que coexistían en una parroquia. En esa materia, los indios de los sujetos alejados no estaban solos, ya que, claramente, los españoles de las ciudades tenían preocupaciones similares. Por ello, el capítulo 25 del Primer Concilio Provincial de México (1555) estaba dedicado a restringir la práctica española de domesticación de la misa:

> Mucha causa de indevocion, y poca reverencia de el Santíssimo Sacramento de el Cuerpo de nuestro Señor Jesu-Christo se ha causado, y causa, el no se celebrar en los Templos para ello dedicados; y porque este tan alto, y Divino Mysterio ha venido en estas partes en tanto menosprecio, y bajeza, que cada uno se hace decir Misa en su casa, y lugares indecentes, y no honestos, haciendo de las casas, y moradas particulares Iglesias, donde no solamente la gente de casa oyen Misa, pero la de el barrio se recoge en las tales casas, dexando las Iglesias dedicadas, y ordenadas para Aposento de Dios […].[45]

Tal es, entonces, un ejemplo más del "fracaso del éxito": las numerosas y sentidas razones de que las comunidades quisieran iglesias significaron que los curas y la jerarquía eclesiástica perdieran cierto grado de dominio. En el campo mexicano, la organización espacial de la parroquia, con sus sujetos y barrios circunvecinos, tendía a producir una esfera de relativa autonomía en la que se podía resistir o adoptar las innovaciones religiosas con mayor facilidad que en la comunidad cercana al párroco.

James Lockhart demostró que, en la documentación de la propiedad comunal —las escrituras que llegaron a conocerse como "títulos primordiales"—, se argumentaba frecuentemente respecto a la cristianización temprana para fomentar reivindicaciones corporativas sobre la propiedad en la época de la congregación y redistribución de las demarcaciones comunales. A través de esos títulos, la enorme mayoría de los habitantes de los pueblos hacía énfasis en su vínculo con la Iglesia, argumentando por lo general que las iglesias locales habían "sido erigidas enteramente por los propios pueblos". Así, las iglesias de los pueblos se convirtieron rápidamente en un "importante símbolo de la existencia y categoría política relativa del pueblo".[46] Los nobles también echaron mano del mismo tipo de recurso a la fe como justificación de su categoría política por el bien de sus familias y por las propiedades de sus pueblos.[47]

En resumen, los edificios eclesiásticos encarnaban una geografía de la lealtad. Los pueblos que habían servido como aliados de los españoles en contra de los aztecas podían reivindicar creíblemente ser más antiguos y más leales cristianos que los que no habían sido sus aliados. De igual importancia era el hecho de que las facciones en el seno de los dominios indígenas tradicionales se disputaban unas a otras el poder y, ocasionalmente, sus nuevos caciques y

clanes luchaban por el poder con la nobleza más antigua y basaban su nueva condición social en su lealtad. En resumen, entre la clase política de nobles y advenedizos hubo una arremetida por el cristianismo, arremetida que se materializó en el fervor por construir iglesias y mantener a los frailes en sus dominios. Tal preocupación encontró su expresión material en las prácticas funerarias y en el dominio sobre las reliquias, que se convirtieron en las posesiones inalienables más sagradas de las comunidades.

LA CULTURA POPULAR Y LOS VÍNCULOS RECÍPROCOS ENTRE LOS VIVOS Y LOS MUERTOS

La Iglesia siempre defendió un modelo indirecto de intercambio entre los vivos y los muertos. El ciclo comenzaba con la devoción personal por los santos, ya que eran ejemplo de vida piadosa para la gente de toda condición social. Como lo expresó un escritor del México del siglo XIX: "Estos son los ejemplos; santos hemos tenido en todas las clases sociales, desde el rey hasta el pastor. A imitarlos para irse al cielo con todo y botas: he aquí lo que significa la fiesta de hoy, quiere nada menos que una Jauja en el cielo, que todos seamos santos".[48]

La intensa identificación personal con los santos era fomentada; en efecto, la preocupación de los españoles por el maltrato que los indios podían dar a las imágenes sagradas y la prohibición de que los indígenas represen taran de manera independiente los rituales disminuyeron gradualmente y no se extendieron a la apropiación, domesticación y manejo de los santos, que eran artículos caseros comunes. Como la habilidad para hacer la señal de la cruz, la presencia de imágenes sagradas se consideraba como una ayuda en contra de la presencia demoniaca y, desde el principio, los curas hicieron comentarios positivos con respecto a la presencia ubicua de los santos caseros.

En realidad, las imágenes sagradas eran uno de los pocos bienes muebles que los muy pobres podían considerar como suyos. Así, en su testamento, del 23 de julio de 1580, Antonio de San Francisco Tilocan lista sus bienes, que incluyen una casa y varias fajas estrechas de tierra; y cuando llega a los bienes muebles que podrían tener un precio comercial, menciona tres cosas: ocho piedras angulares de cantera, un pequeño baúl que sus nietos pueden usar para guardar su ropa y, finalmente: "[…] el crucifijo que está aquí es enteramente de mi propiedad. Digo que no debe llevarse a ninguna parte".[49] De manera similar, en una disputa entre dos indios por una pequeña parcela de tierra en Tepoztlán, se descubre que María Teresa se apropió ilegalmente de una tierra que pertenecía a tres hermanos, principales del barrio de Santo Domingo, cantores de la iglesia, pero, al mismo tiempo, "pobres y miserables". Debido a que hizo la cosecha en tierras que ella no había sembrado, se le pidió que devolviera seis cargas de maíz que habían consumido ella y sus hijos, pero, como no tenía ni maíz ni dinero, dijo: "[…] que les abran la barriga y se lo saquen […]".[50] Consecuentemente, le fueron embargados todos sus bienes, que, en total, eran:

> […] una casilla de adobe mui biexa, quese compone de Oratorio, y cosinita techada de sacate, un lienzo de vara y tercio de alto de Nuesra Señora de Guadalupe, otro dicho del Santissimo Sacramento, con su marco dorado de mismo tamaño, otro dicho de media vara de alto, de Sta. Rita, otro de una tercia de Sn. Miguel, otros dos pequeños de Sta. Theresa, y Sn. Antonio, ocho sanctitos de tabla, un Sn. Francisco, y un Sto. Domingo de vulto, que con las peanas tienen ttres cuartas de alto, ocho ramilletes, candeleros, y bracerillos de barro pintado, dos belas de sera, una caxa vacia con su serradura, y mui vieja, otra dicha sin serradura, y mas maltratada, y siete rreales de texamanil.[51]

Susan Kellogg hace notar que, de los testamentos que estudió del siglo XVII de la ciudad de México, en más de la mitad *únicamente* se legaba reliquias religiosas.[52] Además de su función en la protección de la casa, los santos tenían relaciones no solamente más personales sino también más comunales con la gente; así, vemos que existían vínculos personales en el plano del nombre, al igual que en relación con la profesión, con las dificultades encontradas en diferentes momentos de la vida y con la comunidad de origen. En consecuencia, la parroquia era un lugar clave para el mantenimiento de esos vínculos, gracias a su santo patrono y los santos que llegaban a ocupar los cada vez más importantes altares laterales.

Las relaciones con los santos constituían un primer plano de intercambio con las almas de los muertos; y ese plano preparaba el escenario para todas las otras interacciones. La devoción por los santos, el cuidado de los santos, de sus imágenes, de su reputación, de sus fiestas, la imitación de los santos y el entierro en el hábito del santo favorito eran, todas, maneras de expresar la fidelidad. A cambio, los santos intercedían por uno y le otorgaban ayuda en la tierra, al mismo tiempo que obtenían indulgencias para las ánimas del purgatorio. En efecto, debido a la capital importancia de ese vínculo, san Odilo, abad del monasterio de Cluny, decidió dedicar el día inmediatamente posterior al Día de Todos los Santos a los sufragios por las ánimas del purgatorio.

El segundo tipo de relación de reciprocidad representado en los "días de muertos" era circular e indirecto. La Iglesia hacía mucho énfasis en esa forma indirecta: la oración por las ánimas del purgatorio sería correspondida a la muerte de uno, momento en que nuestros sucesores orarían por nuestra alma en el momento de su juicio. Inversamente, el no orar por las ánimas del purgatorio sería correspondido con la misma negligencia por las generaciones futuras. Así, en su concienzudo análisis del cuidado debido a las ánimas del purgatorio, fray Lorenzo de San Francisco afirma: "Mas a los que en lo dicho [los sufragios por las ánimas del Purgatorio] fueren floxos, y descuydados, no les embidio, ni arriendo la ganancia […] Porque suelen pagarlo en la misma moneda: y por la medida en que midieren seran medidos".[53] Con esa segunda forma de reciprocidad, entonces, se hacía énfasis en la lealtad de la sucesión: no en la reciprocidad directa entre los muertos y los vivos, sino, antes bien, en la reciprocidad indirecta entre los vivos en orden de sucesión.

La tercera forma, que no era muy favorecida por los tratados de la Iglesia, pero que, no obstante, era altamente popular, postulaba formas directas de reciprocidad entre los vivos y los muertos. Es cierto que los tratados argüían frecuentemente que las ánimas del purgatorio favorecían a aquellos que oraban por ellas; sin embargo, los beneficios de esos favores únicamente se materializaban después de que esas almas habían llegado al cielo, porque las ánimas del purgatorio carecían de poder para obtener cualquier tipo de mérito para sí mismas o para quien fuese. Una vez más, entonces, era una forma de reciprocidad mediada, indirecta.

Ahora bien, a pesar de esos elaborados esfuerzos, la idea de las relaciones recíprocas directas entre los vivos y sus muertos nunca fue erradicada. Hemos visto que en la Europa medieval se creía que las ofrendas de comida de los "días de muertos" se las comían las almas de los difuntos, mientras que la Iglesia Tridentina refutaba lo anterior, afirmando que el consumo de la comida dejada en las tumbas durante toda la noche era en realidad obra de demonios que deseaban confundir a los fieles; sin embargo, esa posición, que buscaba encauzar todas las ofrendas de comida hacia los pobres a través de la mediación de los

sacerdotes, tuvo un éxito muy variado en México. ¿Por qué fue así? ¿Qué clase de relaciones alternas postulaba la gente entre ella misma y las almas de los muertos?

Parte de la respuesta a esas preguntas se puede encontrar en la ambivalencia que incluso el clero manifestaba respecto a la cuestión de los fantasmas y las almas errantes. Después de todo, uno de los beneficios que se obtenían del entierro de los muertos en las iglesias era que sus cuerpos podían encontrar reposo ahí verdaderamente. Los demonios, de quienes se sabía que habitaban y revivían cadáveres, se mantenían lejos de los muertos alojados en las iglesias. Dado que no todo el mundo era enterrado en suelo sagrado, es obvio que, en el mundo moderno temprano, ese tipo de criaturas obsesionaba la imaginación de los curas.

Además, la propia creencia en el purgatorio se sostenía en cierto grado en las apariciones fantasmales, que podían ser directas o adoptar la forma de revelaciones en sueños. En su obra *Del cuidado de los muertos*, san Agustín reconocía que las apariciones de las almas que no habían recibido un entierro apropiado eran comunes: esos espíritus informaban a los vivos sobre el paradero de su cuerpo con el propósito de que pudiera recibir una atención apropiada.[54] Aún más sorprendente es el conmovedor texto *La Pasión de Perpetua y Felícitas*, del año 203, en el que, en vísperas de su martirio, Perpetua sueña con su hermano muerto, Dinócrates, quien está sediento y sucio, y todavía porta las huellas de su muerte: sus plegarias lo liberan de ese infierno y lo devuelven a una existencia infantil. El historiador Jacques Le Goff considera que ese texto es una de las primeras formulaciones de la utilidad de los sufragios por las almas que todavía están purgando sus pecados.[55]

Las apariciones de ultratumba eran importantes no sólo para demostrar la existencia del purgatorio (y, de manera más general, la geografía del otro mundo), sino también para dar a los vivos una idea de a quién debían esperar encontrar precisamente en el purgatorio y cuánto tiempo de penitencia podrían pasar ahí. En el México de los siglos XVII y XVIII, la mayoría de los cristianos creía que podía esperar razonablemente pasar cierto tiempo en el purgatorio y que la mayoría podría permanecer ahí un buen rato, como lo demuestra el asombroso episodio de las tribulaciones del alma del emperador Carlos V, narrado tanto por Juan de Torquemada como por Lorenzo de San Francisco.

Fray Gonzalo Méndez, nos dicen Torquemada y San Francisco, era un fraile franciscano muy piadoso que pasó su vida en las misiones de Guatemala. Era devoto del emperador Carlos V y todos los días de su vida oraba por su bienestar. Cuatro años después de la muerte del emperador, fray Gonzalo tuvo un sueño muy vívido en el que el ánima sufriente del emperador era llevada a juicio y acusada por los demonios de haber sido la responsable de muchos grandes crímenes: “[…] Y sin hablar Dios palabra, mostró en si mismo a todos los santos, y angeles, que en aquellos crimenes de que el Emperador era acusado, no avía tenido culpa, por averlo hecho como Ministro de la Iusticia de Dios […]”.[56] La aparición se entendió como una señal del momento en que el tiempo de penitencia de Carlos V había llegado a su fin, cuatro años después de su muerte. Consecuentemente, las apariciones eran necesarias no sólo para probar la existencia del purgatorio, el cielo y el infierno, sino también para proporcionar un indicio del tipo de justicia que se podía esperar después de la muerte. El alma de Carlos V, que fue emperador en la época en que tantos crímenes fueron infligidos en su nombre al pueblo de América, fue realmente enviado al purgatorio y se le hizo pagar caro durante varios años; al final, no obstante, sus actos fueron justificados por Dios mismo, quien

confirmó a Carlos V como ministro de su justicia.

Hay una última razón por la que el clero confiaba en la noción de las apariciones fantasmales del purgatorio: su utilidad como argumento retórico. Las almas de los difuntos —de quienes frecuentemente se imaginaba que rondaban o merodeaban los lugares— observaban, anotaban y sentían los actos de los vivos. Esa figura retórica se repetía frecuentemente en las exequias que fueron populares en la época, y era tan poderosa desde el punto de vista retórico que se siguió utilizando hasta bien entrado el siglo XIX. Las exequias que el diácono ilustrado de la catedral metropolitana de la ciudad de México, José Mariano Beristáin, ofreció por las almas de los españoles que murieron combatiendo en contra de los infieles franceses en la guerra de 1795 constituyen un ejemplo. Beristáin comienza con una invocación de esas almas, pidiendo perdón a las almas de los primeros capitanes y defensores españoles de la fe, entre quienes nombra a El Cid y Pelayo, a Cortés y Pizarro. Luego invoca en los siguientes términos a las almas de los héroes españoles muertos:

> Sí, Sombras venerables de los antiguos Soldados Españoles, que rodeais, tal vez necesitadas de mas sufragios, esa triste y funesta Pira, no quedareis esta mañana sin aspersion ni sin socorro; porque por vosotras se ha ofrecido igualmente al Cielo la Hostia agradable de paz y propiciacion, y la Madre Iglesia clama y clamará todavia también por vuestro descanso [en este caso, se refiere a los caballeros españoles anteriores, desde el Cid hasta Cortés y Pizarro]. Pero ceded de buen grado el lugar, que debiais ocupar en mi Oracion, a las honras de vuestros hijos y de vuestros nietos, que siguiendo las huellas que les dexasteis estampadas en la gloriosa carrera de las armas, despues de hacerlas brillar en honor de la Fe y de la Ley que les enseñasteis, sin necesitar acaso de nuestros suffragios por la santidad de la causa que han defendido, y por la muerte padecida en su obsequio, exigen por lo mismo mas instantemente nuestra admiracion, nuestras lágrimas, nuestros exemplos, y nuestros elogios.[57]

En resumen, todavía en 1795, el clero demostraba cierta ambivalencia en cuanto al tema de los fantasmas. Por una parte, combatía constantemente la superstición y, más particularmente, las creencias que podían redimir la deuda de los vivos con los muertos en un intercambio recíproco directo, sin mediación. Por otra parte, el clero apelaba a las apariciones fantasmales porque demostraban la existencia del purgatorio y la naturaleza de la justicia que podía esperarse en el otro mundo. Los curas también creían en los fantasmas porque reconocían que no todo el mundo hallaba sagrada sepultura. Finalmente, confiaban en la vigilancia de las almas como una estratagema retórica para refrenar a las generaciones presentes.[58]

Una vez que se estableció la creencia en los espíritus errantes, en las apariciones de las almas del purgatorio, se abrió la puerta a las relaciones directas de reciprocidad entre los vivos y los muertos; y las tendencias conflictivas en el seno del sacerdocio proporcionaban un amplio espacio para el embellecimiento local de los intercambios directos entre ellos. El registro etnográfico del siglo XX proporciona cierto número de ejemplos de tales elaboraciones culturales, muchas de las cuales podrían provenir de aquella época. Una forma común de representar las apariciones e intercambios entre los vivos y los muertos se encuentra en una danza que se ejecuta en muchas regiones en los “días de muertos” y, en ocasiones, también durante el carnaval: la danza de los viejitos o “huehues” (viejos o antepasados). De acuerdo con los mazatecas de Oaxaca, los huehues son los antepasados muertos y se aparecen en la casa de todos los miembros de la comunidad, van a los patios y casas y arman jaleo: luchan entre sí, muestran envidia, se quejan de la falta de atención de los vivos o hacen

jugarretas a los presentes; finalmente, se tranquilizan y se marchan con parte de las ofrendas de comida preparadas por sus anfitriones.

En la Huasteca Hidalguense, los muchachos que se comprometen a danzar como huehues hacen la promesa por cuatro o siete años y, a cambio, se ganan los favores de las ánimas; si rompen su promesa, enferman o mueren. Los huehues salen antes de la siembra (durante el carnaval) y después de la cosecha (en los "días de muertos"), y se cree que intervienen en que se logre la cosecha y en mitigar las enfermedades y los conflictos familiares o comunales.[59] Se les paga por sus visitas domésticas con dinero y comida de la ofrenda. Las canciones que los huehues cantan cuando inician su danza también hacen énfasis en los vínculos recíprocos entre los antepasados muertos y los vivos: "Queremos que veas qué hacemos nosotros; mañana o pasado vas a practicar lo que nosotros hacemos".[60] Cuando los danzantes se quitan los disfraces, deben pasar por un ritual de purificación antes de volver a la normalidad. Como lo expresa un informante: "[…] si no se purifican van a seguir soñando que viven bailando y eso es malo; pueden enfermar o morir".[61]

Los mayas de Aguacatán son incluso más explícitos en lo concerniente a los vínculos entre los vivos y los muertos. En su danza *ko'jal* o "liberación de los muertos", los danzantes son poseídos por sus antepasados, que vienen a disfrutar la compañía de los vivos mientras dure la danza.[62]

En el caso de algunas relaciones, más particularmente las filiales, el recordar a los muertos y el orar por sus almas eran considerados como deberes estrictos. Cuando un espíritu se iba sin cuidados, se podía interpretar como que se iba hambriento o sediento, un tema prominente hasta la fecha en las celebraciones mexicanas de los "días de muertos", en que los vasos de agua son elementos clave de la ofrenda. En esos casos, la relación de dar y alimentar asociada con la paternidad estaba invertida, y los hijos desagradecidos que olvidaban orar y hacer ofrendas por las almas de sus padres muertos estaban en realidad dejándolos pasar hambre. Como todo espíritu no reconocido, el fantasma hambriento podía entonces volver para aparecerse en la tierra y especialmente a aquellos que no habían pagado el alimento que alguna vez habían recibido. Lo interesante e importante respecto a esta cuestión en el México de la época moderna temprana es el grado en que el cuidado de las almas de los muertos estaba socializado y no se limitaba a la estricta devolución de un presente por parte de los hijos a sus padres muertos. En otras palabras, la celebración de los "días de muertos" se hizo comunal y no se restringía al pago de obligaciones directas que los vivos tenían con los muertos.

Conclusión

¿Cómo fueron domesticados los "días de muertos"? Unas cuantas prácticas principales proveen la clave de esta pregunta: el altar doméstico, las ofrendas para el alma en forma de convite, la provisión de limosnas para los pobres y los niños, y el desarrollo de una cocina para esos días. Hacia finales del siglo XVIII, los obispos mexicanos habían comenzado a quejarse de que la domesticación de la fiesta, simbolizada especialmente por los convites, aunque también por la producción de juguetes y dulces decorados con la señal de la cruz, había ido demasiado lejos y necesitaba ser frenada: "La Santa Cruz es en la que fue nuestra

redencion y la debemos dar adoración de latria, como a Jesucristo, y así no se puede poner en cosa alguna profana ni en las figuras que se hacen de azúcar ni en los otros comestibles".[63]

Hacia el decenio de 1790, las autoridades de la Nueva España habían adoptado una política idéntica, punto por punto, a la puesta en práctica por el virrey Teodoro de Croix en el Perú:

> Se prohibe absolutamente el reprobado uso de Comidas, o Banquetes peculiares, que en los dias de Entierros, Honras, o Cabos de año, se reconocen entabladas entre las Gentes de color, sin otro objeto, que el de cohonestar sacrilegamente, a la sombra de la piedad, la embriaguez, y el desorden, con la concurrencia obscura de ambos sexos: En cuya consecuencia, se impondrá desde luego por el Señor Ministro Comisionado a los Contraventores, por primera vez la pena de un mes de Carcel, o trabajo en las Obras públicas de esta Capital, si fueren aptos para él: duplicada por la segunda; y a la tercera transgresion, se les escarmentará con la mayor severidad, que corte de raiz semejantes abominaciones.[64]

Las actividades de las cofradías también fueron llevadas a un terreno público que se había redefinido radicalmente: el cuidado de las almas del purgatorio era altamente encomiable, por supuesto, pero los fondos de las cofradías también debían ser destinados a enseñar a los indios a leer y escribir, y, más generalmente, a su mejoramiento material.[65]

En resumen, las reformas ilustradas hicieron frente a una cultura popular que se había construido en todos sentidos sobre la domesticación y popularización del culto de los muertos, con sus elaboradas y abundantes fiestas de santos su preocupación por la pompa funeraria y la caridad; sus ahorros y esfuerzos corporativos destinados a los gastos funerarios; sus tierras comunales identificadas con los santos del pueblo, y su visión de justicia proyectada sobre el otro mundo. Mientras que el Estado mexicano se originó en la Gran Mortandad del siglo XVI, la cultura popular mexicana, con sus múltiples solidaridades, nació del culto de los muertos en la época del barroco.

[1] A este respecto, es interesante hacer notar que, en esa época, se creía que el ángel de la guarda no sólo era un protector personal sino también informante de Dios.

[2] Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble, y muy leal ciudad de México*, Imprenta del Supremo Gobierno, México, 1769, p. 68.

[3] Martín Carrillo, *Explicación de la bula de los difuntos, en la cual se trata de las penas y lugares del purgatorio; y como pueden ser ayudadas las ánimas de los difuntos, con las oraciones y sufragios de los vivos*, Casa de Juan Gracián, Alcalá de Henares, 1615, sin número de página.

[4] Teodoro de Croix, *Por quanto (a pesar de la publicación oportuna de repetidos Bandos, por los Excelentísimos Señores Virreyes que me han precedido, Conde de la Moncloba, Don Francisco Diego Morcillo, Marqués de Castelfuerte, y Don Manuel de Amat, con el interesante objeto de corregir el detestable lujo, introducido señaladamente en esta Capital populosa, con detrimento público, y ruina de las Familias, en los Lutos, Entierros, Exequias y Cabos de años por los difuntos, como igualmente para abolir los llantos, o plañidos, y otras gestiones fúnebres, no menos ridículas, que opuestas a las Leyes, y agenas de un Pueblo civilizado, y Cristiano) […]*, Imprenta de Estevan Varea, Lima, 1786. El análisis crítico más completo de las reformas se encuentra en Pamela Voekel, *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico*, The Duke University Press, Durham, 2002.

[5] Francisco de Ajofrín, *Diario del viaje a la Nueva España*, selec., introd. y notas de Heriberto Moreno García, SEP, México, 1986, p. 71.

[6] "El día de muertos, cuadro de costumbres", *El Imparcial*, 3 de noviembre de 1898.

[7] Teodoro de Croix, *Por quanto…*, *op. cit.*, artículo 10.

[8] Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos: familia y mentalidades en una parroquia urbana, Santa Catarina de México, 1568-1820*, El Colegio de México, México, 1992, pp. 254 y 258.

[9] Citada en Luisa Zahino Peñafort (ed.), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Porrúa, México, 1999, p. 216.

[10] "IV Concilio Provincial Mexicano", Libro III, Título XIII, § 1, en Luisa Zahino Peñafort (ed.), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano…*, *op. cit.*, p. 216.

[11] El Cuarto Concilio Provincial intentó contrarrestar esas desventajas: "En los entierros, aunque sean del más pobre indio, debe ir el párroco o su vicario a hacerlos revestidos de capa con la cruz y acompañamiento […]", *idem*.

[12] *Memorial que con lamentables sollozos, y tiernos gemidos, presentan las Benditas Almas del Purgatorio ante la piedad Cristiana, y Católica devoción de los Nobilísimos, y caritativos pechos Españoles…*, vol. 944 [1683], Archivo General de la Nación (AGN), Bienes Nacionales, expediente 1, ff. 3-4.

[13] *Idem*.

[14] Lorenzo de San Francisco, *Tesoro celestial y divino, para el rescate, y consuelo de las almas assí de los vivos, como de los Fieles difuntos*, Juan Lorenço Machado, Cádiz, 1665, p. 256.

[15] "Lucha de un toro con un león", *El Imparcial*, 1° de noviembre de 1897.

[16] Luis G. Iza, "Llorar el hueso", *La Tribuna*, vol. 2, núm. 335, suplemento (México, 2 de noviembre de 1880).

[17] Edelmira Ramírez Leyva, "Alegría, derroche y diversión en la fiesta de los muertos decimonónica", en Guadalupe Ríos *et al.*, *Día de muertos: La celebración de la fiesta del 2 de noviembre en la segunda mitad del siglo XIX*, Universidad Metropolitana, México, 1997, p. 27.

[18] Ramos Castañeda, Nydia, Darío Luis Pantaleón y Ernesto Ramos Rodríguez, *El Xantolo de Huautla: Rituales de vida y muerte en la Huasteca hidalguense*, Instituto Hidalguense de Cultura, Pachuca, 1992, p. 58.

[19] Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos…*, *op. cit.*, p. 292.

[20] *Ibid*., p. 314.

[21] John Chance y William B. Taylor, "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", *American Ethnologist* 12, núm. 1, 1985.

[22] Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos…*, *op. cit.*, p. 314.

[23] AGN, Bienes Nacionales, vol. 648, expediente 6 (1717).

[24] AGN, Archicofradías y cofradías, vol. 9, expediente 6 (1797).

[25] "Cuarto Concilio Provincial Mexicano...", *op. cit.*, título XIII, § 3.

[26] Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo...*, *op. cit.*, p. 84.

[27] "Cuarto Concilio Provincial Mexicano...", *op. cit.*, título XXI, §§ 3 y 4.

[28] John Ingham, *Mary, Michael, and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico*, The University of Texas Press, Austin, 1986.

[29] Respecto a un análisis contemporáneo de la importancia de ese tipo de arreglo en el País Vasco, véase Begonia Aretxaga, *Los funerales en el nacionalismo radical vasco: Ensayo antropológico*, Casa Baroja, Bilbao, 1988, pp. 35-37.

[30] Torquemada, *Monarquía indiana* [1615], 4 vols., UNAM, México, 1977, libro XX, cap. XIII, p. 167.

[31] *Idem*.

[32] Don Francisco de San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* [1620], paleografía y trad. de Silvia Rendón, FCE, México, 1982, p. 254.

[33] Rafael Aguayo Spencer (ed.), *Don Vasco de Quiroga, Documentos*, Talleres Gráficos Acción Moderna Mercantil, México, 1939, p. 137.

[34] AGN, Tierras, vol. 3097, expediente 2, ff. 17-23 (1607).

[35] Véase, por ejemplo, AGN, Edictos, vol. 2, f. 77 (s. f.); AGN, Bienes Nacionales, vol. 1515, expediente 32 (1632); AHAM, Fondo Cabildo, Sección Haceduría, Serie Fábrica Espiritual, caja 32, expediente 67.

[36] AGN, Inquisición, vol. 431, expediente 22, f. 337 (1648).

[37] AGN, Edictos, vol. II, f. 77, s. f.

[38] *Gaceta de México*, 2 de noviembre de 1728.

[39] Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM), Fondo Cabildo, Sección Haceduría, Serie Jueces Hacedores, caja 115, expediente 3.

[40] Torquemada, *Monarquía indiana…*, *op. cit.*, p. 296.

[41] Lorenzo de San Francisco, *Tesoro celestial y divino…*, *op. cit.*, p. 330v.

[42] Peter Gerhard, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo y mapas por Reginald Piggot, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, UNAM, México, 1986, p. 28.

[43] Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos…*, *op. cit.*, p. 11.

[44] En 1749, todas las parroquias fueron secularizadas, pero, hasta ese momento, la vida religiosa de muchas comunidades había sido regulada por los frailes, más que por los curas.

[45] Francisco Antonio Lorenzana, *Concilios provinciales primero y segundo…*, *op. cit.*, pp. 80-81.

[46] James Lockhart, "Views of Corporate Self and History in Some Valley of Mexico Towns: Late Seventeenth and Eighteenth Centuries", en George Collier, Renato Rosaldo y John Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*, Academic Press, Nueva York, 1982, p. 301.

[47] Véase, por ejemplo, Fernando de Alva Ixtlilxóchitl, *Historia de la nación chichimeca*, en Edmundo O'Gorman (ed.), *Obras históricas*, vol. 2, UNAM, México, 1977, pp. 221-224.

[48] "Boletín del Monitor: El día de todos los santos - Las reliquias - Los teatros - Los paseos - Fiesta", por Juvenal, *El Monitor Republicano*, 1° de noviembre de 1871.

[49] S. L. Cline y Miguel León-Portilla (eds.), *The Testaments of Culhuacan* [1583], The University of California Press, Los Ángeles, 1984, p. 97.

[50] AGN, Hospital de Jesús, vol. 75, expediente 5, f. 17.

[51] *Ibid*., ff. 17-18.

[52] Susan Kellogg, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, The University of Oklahoma Press, Norman, 1995, p. 155.

[53] Lorenzo de San Francisco, *Tesoro celestial y divino…*, *op. cit.*, p. 237.

[54] Citado en Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory* [1981], The University of Chicago Press, Chicago, 1984, pp. 79-80.

[55] *Ibid*., pp. 49-50.

[56] Lorenzo de San Francisco, *Tesoro celestial y divino...*, *op. cit.*, f. 365v.

[57] *Oración fúnebre, declamación tierna, epitafio panegírico de Carlos Segundo rey de dos mundos, el pacífico, el religioso, el bueno: Verción y dilatación del dolor, que le habla quando ya lo llora muerto, y lo venera como vivo*, Biblioteca Nacional, México, s. f. , p. 2.

[58] Como lo expresa Jacques Le Goff: "Siempre dispuestos a denunciar las supersticiones populares, que el intelectual cristiano compartía los puntos de vista del pueblo común respecto a los fantasmas. Además, es evidente que se sentía perdido cuando se trataba de interpretar los sueños y visiones. El cristianismo destruyó la oneiromancia aprendida por el mundo antiguo y reprimió o rechazó los métodos populares de adivinación. Una vez bloqueado el camino de los sueños, se abrió la puerta a las pesadillas", Jacques Le Goff, *The Birth of Purgatory…*, *op. cit.*, p. 82.

[59] María Eugenia Jurado Barranco *et al.*, *Cuando la muerte danza: música de la Danza de Huehues de la Huasteca hidalguense*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1994, p. 8. Respecto a un análisis más amplio del baile de los huehues y sus posibles orígenes precolombinos, véase Gabriel Moedano, "Danzas y bailes en recuerdo de los muertos", *Balletomanía: El Mundo de la Danza* 2, núm. 1, 1981.

[60] María Eugenia Jurado Barranco, *Cuando la muerte danza…*, *op. cit.*, pp. 11 y 14.

[61] *Idem.*

[62] Mario Humberto Ruz, "Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio: Los mayas ante la muerte", *Icach: Revista de Artes y Ciencias de Chiapas*, 3ª época, núm. 3, 1988, p. 18.

[63] "Cuarto Concilio Provincial Mexicano", *op. cit.*, Libro III, Título XXI, § 9.

[64] Teodoro de Croix, *Por quanto…*, *op. cit.*, artículo 15. Acerca de los registros criminales de acusación de personas por comer y beber en el cementerio durante esa época, véase Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones*

públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces, México, FCE, 1987, pp. 156-158.

[65] Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México, México, 1999, pp. 290 y 324.

VI. UNA MODERNIDAD MACABRA: LA EXPLOSIÓN DE LA IMAGINERÍA DE LA MUERTE EN LA ESFERA PÚBLICA, 1790-1880

LA HEGEMONÍA católica se basaba en la manipulación del otro mundo: la justicia se completaba únicamente después de la muerte, cuando ya se había rendido cuentas de todos los pecados, grandes y pequeños; la intercesión de los santos lograba favores para la gente en este mundo y en el purgatorio, y la caridad con los pobres, las ofrendas a los santos y los sufragios por las ánimas del purgatorio eran vínculos clave en la procuración y representación de la justicia divina. Sobre la base de esos principios, el catolicismo de la época barroca había logrado dar forma a un orden social funcional, pero no había logrado hacer de España una potencia competitiva en el escenario europeo, y ahora se le culpaba directamente por la decadencia de España y se le representaba como retrógrado, ignorante y supersticioso.

Se responsabilizó a la obsesión por el otro mundo de la indiferencia de la sociedad por la ciencia y la educación, y su régimen de fiestas concomitante socavó la ética de trabajo. Sin duda alguna, las fiestas formaban parte del barullo cotidiano: fiestas de los santos patronos de la comunidad y de los santos menores de las cofradías, fiestas para conmemorar los principales momentos de la vida de Jesús y María, fiestas relacionadas con la celebración de los sacramentos, misas para conmemorar los aniversarios de los muertos, misas dedicadas a las ánimas del purgatorio, etcétera. Así, en 1770, el visitador José de Gálvez criticaba el hecho de que los pobres de México invertían: "[…] todos sus productos por lo regular en fiestas y cofradías a que les inclinan sus curas por el interés que les resulta de semejantes establecimientos".[1]

Consecuentemente, una de las motivaciones para la reforma religiosa fue la reducción del número de días de fiesta y la reorientación práctica hacia este mundo de la inclinación de la población por el otro mundo, lo cual implicó la transformación de las representaciones predominantes de la pobreza y el endurecimiento de las distinciones entre los trabajadores pobres y los holgazanes o vagos. También se redefinió el lujo, por lo que se acabó representando la largueza como orgullo y vanidad, más que como caridad y generosidad.

En el plano político, el asalto en contra de lo barroco implicó refrenar al clero y reformar o clausurar sus instituciones y, asimismo, arrebatar el poder a los elementos reaccionarios de las clases altas y reformar o destruir las corporaciones populares que estaban dedicadas únicamente a hacer fiestas. Desde el punto de vista de la educación, las reformas ilustradas redujeron el anterior énfasis en la teología, la oratoria y la gramática, y aumentaron las inversiones en las ciencias y las artes prácticas.

Desde el punto de vista del orden público, los reformistas se preocuparon por el mantenimiento del orden, la limpieza y la salud pública. La peste y la plaga ya no se atribuían a los pecados públicos, sino al miasma, los malos aires que impregnaban los espacios públicos. Las reformas buscaron erradicar a los vagos y la vagancia, y fomentar un comportamiento racional mediante la fundación de instituciones educativas; academias de artes; escuelas de minería e ingeniería, y museos y jardines botánicos, construido todo con la racional y elegante geometría del naciente estilo neoclásico.

Las nuevas políticas fueron descritas como un intento radical por separar la muerte de la vida, como una nueva forma de aversión por la muerte y rechazo de la muerte, como una denegación de la muerte: "El temor que infunde la muerte en México, en el siglo XVIII, obliga a la sociedad a alejar de sí todo aquello que se relacione con ella. Esta prohibición social recae, en primer término, sobre los cadáveres, que después de haber convivido durante siglos con los vivos ahora son vistos con espanto y horror.[2]

En este capítulo se demuestra que el efecto claro del combate por los muertos, un combate que hizo estragos a todo lo largo del siglo XIX, no fue la denegación de la muerte, sino, antes bien, la diversificación y difusión de la imaginería de lo macabro en la esfera pública. En él se detalla el surgimiento de una modernidad característicamente macabra.

LA MUERTE Y LA ILUSTRACIÓN MEXICANA

En su obra precursora sobre las costumbres funerarias mexicanas de finales del siglo XVIII, Juan Pedro Viqueira contrasta la sensibilidad de la época barroca con la de la época moderna.[3] Basándose en una atenta lectura de dos textos, *La portentosa vida de la muerte* (1792), del padre Joaquín Bolaños, y *Las honras fúnebres a una perra,* una parodia anónima de la misma época, Viqueira esboza cierto número de ideas que a partir de entonces han sido desarrolladas por los historiadores sociales y demográficos.[4]

El siglo XVIII fue una época de prosperidad y crecimiento en la Nueva España, una época en la que la sensibilidad de la Ilustración llegó bajo la forma tanto de política oficial como de libros clandestinos y comentarios informales en cartas y salones. Fue una época en la que se creía que la naturaleza era racional y la racionalidad, natural, y en la que la gente estaba entusiastamente dedicada a las pasiones de la vida, que iban de las pasiones sensuales al deseo de riquezas y gloria. En ese contexto, los reformadores ilustrados rechazaban las invocaciones sacerdotales del infierno y el purgatorio como estratagemas interesadas, diseñadas por un clero oscurantista para llenar los cofres de la Iglesia, imbuyendo en sus hermanos el temor al otro mundo.

Junto con la desconfianza de la manipulación sacerdotal del otro mundo, llegó la crítica de la pompa funeraria barroca, un esfuerzo concertado por ocultar los elementos dionisiacos de las celebraciones "de muertos" y un esfuerzo por expulsar los cementerios fuera de las iglesias y los límites de la ciudad.

En su análisis de la función de los monjes de san Camilo, que se dedicaban a acompañar a la gente en su lecho de muerte, Viqueira argumenta que, hacia finales del siglo XVIII, se había extendido un nuevo temor a la muerte:

> La transformación de las actitudes hacia la muerte de la élite novohispana en el siglo XVIII hacía imprescindibles sus servicios [de los religiosos de la Orden de San Camilo]. La muerte había dejado de ser un personaje familiar de la vida social, con el que mal que bien se convivía. Los hombres de la élite, ante el terror que les inspiraba, habían optado por vivir olvidándola, actuando como si no existiera, como si no les esperase irremediablemente al final del camino. Los cementerios empezaron a construirse fuera de la ciudad; los entierros se tornaron más austeros, menos vistosos; las inscripciones funerarias y los epitafios se redujeron a lo estrictamente necesario; y, sobre todo, se abandonó a su soledad a los moribundos.[5]

En ese contexto, los curas conservadores tenían el recurso al temor a la muerte como una estratagema para refrenar las pasiones del siglo. Así, el franciscano Joaquín Bolaños se valió del macabro espectáculo de la muerte en un intento desesperado por infundir el temor de Dios: "La Muerte que hasta entonces solamente existía en el mundo como condición de nuestra naturaleza […]. Se declaró enemiga mortal de la humana naturaleza y publicó la guerra a toda la paternidad de Adán".[6] En esa "declaración de guerra", el énfasis se ponía sobre todo en la imagen de la muerte inesperada, acercándose sigilosamente a su desprevenida víctima e interrumpiendo sus vanas expectativas mundanas. Juan Javier Pescador señala que los habitantes de la ciudad de México vivían en el temor de una muerte repentina e inesperada, y, en efecto, las cofradías populares que hemos analizado fueron en parte una respuesta a ese sentimiento de terror:

> Para los feligreses, la muerte era un trance sumamente difícil en el que la falta de previsión podía precipitar la condenación eterna. […] La única forma de asegurar en definitiva el auxilio sacerdotal para la confesión y extremaunción en la agonía del feligrés, era matricularse en una cofradía. Estas organizaciones se comprometían por escrito a asegurar este servicio a la hora en que fuese requerido.[7]

Con todo, Viqueira arguye que, hacia el tercio final del siglo XVIII, el temor a la condenación eterna había dejado de ser efectivo entre las clases ilustradas de la Nueva España, con el resultado de que el recurso sacerdotal a la muerte repentina como una estrategia para infundir el temor al fuego eterno había sido remplazado en cierto grado por el énfasis en el horror del cadáver putrefacto, que, en todo caso, sería lo único que quedaría al descreído. Así, en el texto de Bolaños, la Muerte presenta sus títulos imperiales de la siguiente manera:

> La muy poderosa emperatriz de los sepulcros, la enemiga belicosa de los vivientes, la Muerte horrible y espantosa, la vengadora de los agravios de la humana naturaleza, la inexorable Parca que tiene su corte y su palacio entre las bóvedas subterráneas de aquella triste y pavorosa región de las tinieblas, donde no se encuentra otra cosa que las áridas osamentas de los finados, ni se registran otras pinturas que las funestas imágenes de unos podridos cadáveres y desnudos esqueletos, etcétera.[8]

En opinión de Viqueira, tal complacencia en la imaginería macabra por parte de un moralista como Bolaños era, a fin de cuentas, una concesión a la decadencia del infierno y el purgatorio como temores creíbles para las élites criollas y españolas de la Nueva España. De acuerdo con esta interpretación, el movimiento que comenzó a finales de ese siglo en contra del entierro en las iglesias fue motivado por un impulso para rechazar tan lejos como fuese posible todos los recordatorios de la muerte: su olor y su presencia en los lugares públicos.

El argumento es convincente en muchos sentidos y se ve apoyado por la investigación sociohistórica de Pamela Voekel, quien ofrece una detallada explicación de la manera en que la "gente sensata" de la ciudad de Veracruz rechazaba los funerales barrocos e insistía en la reforma de los cementerios. Voekel demuestra de manera detallada y convincente que las élites de la Nueva España estaban divididas entre la gente sensata ilustrada —que fomentaba la reforma religiosa fundada en la autoridad de los primeros padres de la Iglesia (particularmente san Agustín), la responsabilidad individual y el bienestar público— y los tradicionalistas —que defendían las prácticas católicas barrocas y la estructura corporativa de la sociedad—.

El cisma continuó a todo lo largo del siglo XIX. Voekel llega incluso a sugerir que, en México, el liberalismo secular y el positivismo científico fueron ramas del catolicismo modernizador. La reforma de las prácticas funerarias resultó ser fundamental para la transición a la modernidad, dado que dichas prácticas conjuntaban actitudes hacia la responsabilidad individual, una crítica de las formas externas de la expresión religiosa, como el espectáculo barroco, y nuevas ideas médicas con respecto a los vapores fétidos (el miasma) y su función en las enfermedades epidémicas. Finalmente, se deshizo la conjunción de la argumentación empírica, política y ética que caracterizó al movimiento por la reforma funeraria, el cual se inició en el decenio de 1780 e hizo furor en el decenio de 1850, y llegó un momento de verdadera hegemonía secular. Como lo expresa Voekel: "El lenguaje de la muerte ya se había desplazado del catolicismo barroco a un cristianismo radicalmente humilde e individual; incluyó simultáneamente el argot de la ciencia y el racionalismo. Finalmente, a medida que el siglo XIX se convertía en una verdadera modernidad, el hijo devoró al padre: incluso ya sólo se escuchaba a los curas si adoptaban el nuevo lenguaje [de la ciencia]".[9] Consecuentemente, la transformación de los sentimientos hacia la muerte analizada antes por Viqueira parece haber desencadenado un proceso de reforma política que produjo la propia versión mexicana del desencanto secular, una versión cuyos dolores de parto a partir de su matriz religiosa (el catolicismo modernizador) fueron más prolongados que los de sus primas europeas a partir de su matriz correspondiente.

Ahora bien, antes de precipitarnos a un análisis de la historia temprana de la modernidad en la Nueva España, es necesario tomar en consideración el argumento de Viqueira concerniente a la transformación de las actitudes hacia la muerte de finales del siglo XVIII, ya que su brillante instantánea deja unas cuantas preguntas sin respuesta. En primer lugar, sabemos que el rechazo de todos los recordatorios de la muerte —proceso que fue descrito en detalle en el caso de Francia por Philippe Ariès y que ha sido frecuentemente condenado en el resto de Europa y los Estados Unidos—no prosperó en el mismo grado en México. En general, desde luego, los historiadores de la Ilustración mexicana están de acuerdo con la persistencia de la intimidad barroca con la muerte entre las clases populares de México; sin embargo, también consideran que las actitudes populares se yerguen en oposición directa a la denegación que las élites ilustradas manifestaban ante la muerte.

Ahora bien, a pesar de lo anterior, como se verá en cierto detalle, los "días de muertos" experimentaron un florecimiento durante el siglo XIX, un desarrollo que parecería sugerir ya sea una adopción superficial de la denegación ilustrada de la muerte, ya sea elaboraciones ilustradas de las actitudes hacia la muerte que tomaron un sendero ligeramente divergente de la bien conocida trayectoria de la separación higiénica y la denegación que son familiares en Europa y los Estados Unidos.

Antes de adoptar la idea de la denegación absoluta de la muerte por las élites, tenemos una segunda razón para dudar. Todavía no se sabe lo suficiente acerca de la relación entre las actitudes de las élites y las de las clases populares urbanas y rurales hacia el infierno, el purgatorio y la muerte. Las cofradías organizadas para el entierro y para la oración por las ánimas del purgatorio gozaron de cabal salud durante la mayor parte del siglo XIX y, en ocasiones, las mayordomías de los pueblos siguen preocupadas por el purgatorio incluso hoy en día. A pesar de las múltiples prohibiciones que se iniciaron en el decenio de 1790, el

entierro en las iglesias siguió siendo común incluso ya bien entrado el siglo XX (véase la figura VI.1). Si estos hechos son únicamente otros ejemplos de que las clases populares tardaron en adoptar la sensibilidad de las élites, entonces debemos hacer frente al menos a la posibilidad de que la filtración de la sensibilidad de estas últimas a las clases bajas pudo haber disminuido debido a las guerras de independencia y, luego, debido a un siglo XIX que fue distinto en todos sentidos a la época anterior: un periodo de convulsión social, violencia y decadencia económica.

FIGURA VI.1. *Sepulcro del presidente municipal de Calpan, Puebla, en la parroquia de ese pueblo, fechado en 1964. En 2003, vi cempasúchil en tumbas anónimas en los atrios de varias iglesias de los estados de Oaxaca, Puebla y Tlaxcala que sugerían que la gente seguía siendo sepultada en esos lugares durante el siglo XX (fotografía de Elena Climent, INAH).*

La tercera pregunta que surge respecto a la relación entre la sensibilidad moderna hacia la muerte y los procesos históricos en México se refiere a lo muy equívoco de las imágenes de la muerte incluso entre las clases letradas de finales del siglo XVIII y principios del XIX; por ejemplo: no sabemos si el macabro despliegue que hace Bolaños de la imagen del cadáver putrefacto realmente ayudó a infundir el temor de Dios, como él proponía, o si simplemente enriqueció el repertorio de una forma de humor macabro cada vez más popular.

Quizá lo más fundamental sea que la relación entre la decadente creencia en el infierno y el purgatorio, y el uso de imágenes de putrefacción para infundir temor a la muerte requiere una mayor investigación. Viqueira argumenta que las clases ilustradas del siglo XVIII habían perdido su temor al infierno y la condenación, e interpreta el despliegue que hace Bolaños de la corrupción corporal como una advertencia dirigida a ellas; sin embargo, también existen indicios dispersos de que las imágenes de putrefacción estaban dirigidas al propio clero tradicionalista —para hacerlo volver a una postura más ascética—; para poner un ejemplo: la Capilla Real de la ciudad de Cholula tiene una pintura fechada en 1792—el mismo año en que fue publicado el libro de Bolaños— que muestra a un obispo franciscano pudriéndose al pie de una escena dedicada a la salvación del purgatorio. San Miguel, san Lorenzo, san Francisco y la Virgen María extienden su ayuda a las almas sufrientes, mientras las entrañas del obispo

se entremezclan confusamente con su cordón de san Francisco (véase la figura VI.2).

En ese caso, la utilización del cadáver putrefacto no es simplemente un argumento desesperado en contra de la secularización, sino, antes bien, un elemento muy a la mano en el repertorio de la imaginería de la *vanitas*. Si tal fuere el caso, sigue siendo posible que el texto de Bolaños no haya sido el canto del cisne del barroco, sino, antes bien, un capítulo de la prolongada historia de la politización de la muerte durante la época moderna.

Finalmente, también es posible interpretar el tratamiento que hace Bolaños del cadáver putrefacto como precursor de la sensibilidad romántica hacia la muerte. Los románticos tendían a secularizar los ideales cristianos poniendo énfasis en el triunfo, no de Jesucristo, sino del amor sobre la muerte, un paso que no necesariamente requiere la denegación de la muerte o su rechazo absoluto. En resumen, es necesario explorar la política del proyecto ilustrado tanto en el contexto colonial tardío como en el nacional temprano a fin de entender las reacciones que las diversas clases y segmentos sociales tuvieron a él, y la manera en que esas dinámicas de distinción de clases pudieron haberse desarrollado.

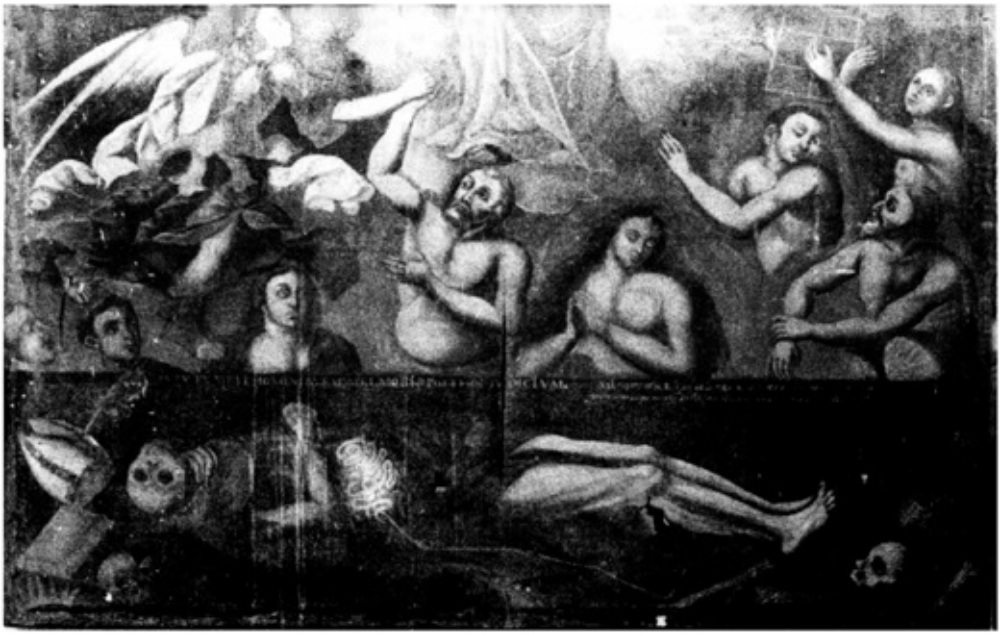


FIGURA VI.2. *Pintura del purgatorio con el motivo de la* vanitas *de un obispo franciscano en putrefacción (detalle). Anónimo, 1792, Capilla Real, Cholula, Puebla (fotografía de Corinna Rodrigo, reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia).*

LA DISTINCIÓN "POPULAR CONTRA ELITISTA" EN LA HISTORIA

La polivalencia de la imaginería mexicana de la muerte, la cuestión de sus múltiples referentes y orígenes, se encuentra presente en todo intento por desarrollar una explicación histórica de los sentimientos de los mexicanos hacia la muerte. En la mayoría de los análisis de esos temas, el elemento dinámico de esa historia es descrito como una oposición entre el pueblo y la élite o entre la posición tradicional y la modernizadora; sin embargo, esas distinciones pueden ser engañosas y realmente existen buenas razones para dudar de su validez histórica; por ejemplo: en 1882, José Tomás de Cuéllar afirmaba que lo más deprimente respecto a los

"días de muertos" de México no era la celebración indígena: "Se comprende fácilmente que el indio y el mestizo inculto se crean en el deber ineludible de comprar el día de Muertos los bizcochos más malos que se fabrican en todo el año, y las flores más feas y de peor aroma que produce la tierra, el cempasúchil […]".[10] Lo más perturbador y significativo era: "[…] que lo más granado de la sociedad de México, en unión de lo más abyecto de las masas populares, celebre la conmemoración de los fieles difuntos con gritos y vendimias".[11] Un hecho que, para Cuéllar, tenía: "[…] en el fondo una significación altamente desconsoladora en el orden moral".[12]

La distinción entre las élites y las clases populares no se puede trasponer simplemente a las representaciones antiguas y perdurables de la muerte y las prácticas funerarias; requiere, en cambio, una mayor especificación de la manera en que la perspectiva de clase dio forma a la representación de la muerte, y la manera más fácil de lograrlo es trabajando hacia atrás a partir del presente. Así es como empiezo, para después retroceder hasta el alba de la modernidad cultural mexicana, en los años finales del siglo XVIII.

En su análisis semiótico sobre los "días de muertos" contemporáneos, Juanita Garciagodoy hace la distinción entre dos formas de conmemoración, que ella llama "folklórica" y "popular". Según su explicación, las celebraciones folklóricas son rurales y, en una gran medida, la prolongación de las antiguas creencias y prácticas mesoamericanas. Siguiendo a Guillermo Bonfil, Garciagodoy identifica las prácticas de la cultura folklórica con "el México profundo", un mundo que integró la influencia española y la moderna en un mapa cultural indígena.

Garciagodoy encuentra un segundo conjunto de prácticas y creencias en la cultura popular urbana, que a su vez se divide internamente entre aquellos que han desarrollado una interpretación politizada y juguetona de los "días de muertos" (que Garciagodoy asimila por lo general a las clases populares) y aquellos que han hecho todo lo que han podido por olvidar o ignorar los "días de muertos", remplazándolos en ocasiones con el Halloween o con prácticas que se adhieren estrictamente a las propuestas por la Iglesia moderna y, en ocasiones, ignorando las fechas por completo,—grupo, este último, que se identifica con las clases altas y medias—.[13] En efecto, la distinción entre la fiesta "rural", que se identifica como indígena y pura, y la fiesta "urbana", que es comercial y politizada, permea las representaciones contemporáneas de los "días de muertos".[14]

Los orígenes históricos de la distinción entre la celebración urbana y la rural de los "días de muertos" se pueden rastrear hasta finales del siglo XIX, cuando los escritores románticos como Manuel Gutiérrez Nájera rechazaron la celebración urbana en favor de la rural:

> ¡Oh fiesta de los muertos qué triste eres!
>
> Para estimar y comprender mejor tu honda tristeza, es necesario ir a esos Campo-Santos ignorados, a esos humildes cementerios de los pueblos, a esos musgosos atrios de parroquias, con sus cruces de palo y sus cipreses altos.
>
> Aquí [en la ciudad] la vanidad lo invade todo![15]

Para los románticos de esa generación, no obstante, la distinción entre la ruidosa y vana celebración "de muertos" de la ciudad y los sentimientos más puros expresados en los humildes cementerios de los pueblitos tenía poco qué ver con dicotomías como lo indígena contra lo europeo; y tampoco estaba implicada una distinción de clases; en lugar de ello, el

contraste entre los pueblos aislados y la ciudad se utilizaba para analizar la sinceridad, pureza y profundidad del sentimiento. En particular, lo que conmovía a los poetas simbolistas de la generación de Gutiérrez Nájera era el triunfo del ideal puro sobre la realidad material y, en el caso de los "días de muertos", el triunfo del amor sobre la muerte. Así, en una conmovedora descripción del Día de Ánimas (o Difuntos) en el cementerio de un pueblito, Gutiérrez Nájera evoca la siguiente escena:

> Ayer he visto en el silencio de un humilde Campo-Santo, a una doliente madre que llevaba para la tumba de su hija una muñeca. La pobre niña es ya un cuerpo disyecto, un poco de materia que se descompone, podredumbre y nada. En su cuerpo descarnado han hecho su festín los gusanos; falta un pedazo de labio a su pequeña boca y un pedazo de párpado a sus ojos apagados: sus opulentos rizos rubios son ya una madeja enmarañada de filamentos asquerosos; se ha escabado el perfume y está rota la uña. La madre, empero, con esa persistencia terca del cariño, no quiere creer en aquella descomposición y aquella muerte. Su sentimiento se rebela contra ese misterioso trabajo de la destrucción. Mira la cuna con sus colchas blancas y su cortina de encaje; el peine de marfil con que aliñaba la cabellera blonda de la niña; el vestidito azul que descubrían tan bien sus brazos blancos y los botines de raso que aguardaban tristemente bajo de la cuna.[16]

Lo que vale la pena hacer notar especialmente de esta cita es que la pureza de la festividad pueblerina no está etiquetada como "india", como lo están las celebraciones rurales en los relatos contemporáneas de la "cultura folklórica"; por el contrario, el horror del cuerpo en descomposición de la niña es vencido por el apego de la madre al símbolo más puro de la belleza de la época: los brazos blancos y la cabellera blonda de una niña. En ese caso, el horror de la tumba, con su tierra fría, sus gusanos y sus olores subterráneos, es vencido, no con la jícara y el petate de un campesino, sino, antes bien, con colchas blancas, cortinas de encaje y un peine de marfil. Para la generación de Gutiérrez Nájera, se trataba de símbolos exaltados de pureza y belleza, y no se debe tomarlos literalmente (puesto que Gutiérrez Nájera no vio a la niña ni su recámara, sino, presumiblemente, sólo a la madre al lado de la tumba), pero sigue siendo significativo el que la pureza de la celebración "de muertos" pueblerina no estuviese ligada a símbolos que representan la tierra o a símbolos de la indianidad.

La idea de que la celebración rural es más sincera y ofrece una representación más pura de los sentimientos más nobles hacia la muerte se repite en cierto número de escritores y periodistas de la bella época de México; así, cuando Ignacio Manuel Altamirano se disponía a hacer un reportaje sobre los "días de muertos" en la ciudad de México, empezó por proclamar: "[…] la repugnancia que siento por los cementerios de las grandes ciudades — pues cuando quiero meditar sobre el gran problema de la muerte y envolverme en las sombras de la tumba para soñar en ellas, prefiero buscar, como el poeta ingles Gray, el cementerio de las aldeas […]".[17]

Con todo, a partir del decenio de 1890, aproximadamente, la fiesta "pura" se presentó cada vez más como indígena. Este tema fue retomado más tarde en gran escala y vuelto a trabajar por Diego Rivera en sus murales de la Secretaría de Educación Pública (1923-1924), donde el artista dedicó un panel a la celebración rural "de muertos" y otro a la fiesta urbana; sin embargo, Rivera torció la sensibilidad de los románticos, haciendo de la fiesta urbana una metáfora del mestizaje mexicano contemporáneo y, de la fiesta rural, una metáfora de las raíces indígenas de la nación. En resumen, la distinción entre la fiesta rural "pura" y la fiesta urbana corrupta y comercializada ha sido tema de los intelectuales mexicanos desde finales del siglo XIX, pero la formulación contemporánea del vínculo entre las dos, que asocia la

pureza rural con lo indígena y el urbanismo comercial con el mestizaje, debe mucho a Rivera y el nacionalismo revolucionario.

El vínculo genealógico entre los nacionalistas del siglo XX y los románticos del XIX debería servir como advertencia en contra de la adopción de todo modelo que postule distinciones fijas entre la intimidad popular (indígena) con la muerte y la denegación elitista (moderna). Para los románticos como Gutiérrez Nájera y Altamirano, la celebración rural era más pura porque eludía las vanidades que dominaban la ciudad, vanidades que se desplegaban en el elegante Paseo de la Plaza de Armas (el Zócalo), con la obsesión por las compras y despliegues de modas que lo acompañaba, en la peregrinación vespertina a la representación teatral del *Don Juan Tenorio* de José Zorrilla y al baile, e incluso en los paseos de la élite por los cementerios mismos. En el siguiente capítulo se hace una descripción de esas evoluciones. La verdadera belleza melancólica de la celebración surgía únicamente en el triunfo del amor sobre la muerte, una victoria que en sí misma era la interpretación romántica del martirio de Jesucristo. La celebración rural era más pura para el poeta, no porque fuese "popular" y mucho menos porque fuese indígena, sino, antes bien, porque no había nada en la modesta parroquia que distrajera a los dolientes del verdadero tema de la festividad, que era la sublimación de la muerte en la visita al cementerio y en el acto de comunión con el amado difunto.

Sería difícil argumentar que Gutiérrez Nájera estaba denegando la muerte o que la hacía a un lado en alguna forma, ya que, como Bolaños casi un siglo antes que él, centra su atención en la imagen del cuerpo en descomposición ("falta un pedazo de labio a su pequeña boca y un pedazo de párpado a sus ojos apagados"). Antes que denegar la muerte, los intelectuales de la bella época vertieron su arte en ella e incluso desarrollaron una modalidad de cultura de salón específicamente para conmemorar a los personajes fallecidos del mundo literario de una manera adecuada, cultivada y animada: las llamadas "veladas fúnebres";[18] no obstante, es cierto que la perspectiva de Gutiérrez Nájera rechaza elementos clave de la celebración popular, tanto en sus manifestaciones elitistas en la forma de vanidades como en su avatar popular de borrachera y festín; en ello, es como los citadinos seculares que Bolaños criticaba. En resumen, no se puede reducir las actitudes modernas hacia la muerte a una dialéctica entre las élites seculares que denegaban la muerte y las clases populares que la aceptaban.

LAS TENSIONES DE LAS REPRESENTACIONES BARROCAS DE LA MUERTE

Cuando se inició el asalto en contra de las costumbres funerarias barrocas, la imaginería de calaveras y esqueletos estaba presente en todas partes en la representación religiosa: al pie de la cruz se colocaba una calavera y dos fémures que representaban el triunfo de Jesucristo sobre la muerte; las carrozas de la muerte eran un ingrediente básico de las procesiones de Semana Santa en muchas regiones, pues servían como recordatorios de la "muerte de la muerte" cristiana, así como de la ilusión que es la vida; las representaciones de la calavera humana eran comunes y corrientes en la descripción de los santos y los hombres piadosos que estaban consignados en el otro mundo; las calaveras y otros restos corporales de los santos eran desplegados en las iglesias en el Día de Todos los Santos, así como en los aniversarios de los santos a quienes habían pertenecido; el Santo Sepulcro de Jesucristo era una de las

imágenes de devoción más populares durante el festival más sagrado del año, la Semana Santa, y ciertas cofradías estaban dedicadas a su culto, así como a la Sangre de Cristo, a su Sagrado Corazón y a la santa Eucaristía; frecuentemente se mantenían calaveras humanas en las moradas de las cofradías, así como en los conventos y ermitas, y, además, en fin, al menos desde principios del siglo XVIII, se preparaban panes y dulces en forma de ataúdes, esqueletos, huesos y calaveras para los "días de muertos".

Ahora bien, de lo anterior no se desprende que todos los usos y representaciones del esqueleto humano fuesen aceptables. Como hemos visto, se tenía horror de la muerte impura: el suicidio, la muerte repentina y la muerte antes del bautismo; y los cadáveres que no eran enterrados en suelo sagrado eran susceptibles de ser ocupados por demonios: "[…] dize el mismo San Gregorio, que en las sepulturas de los Christianos tienen reposo los difuntos; por que (segun interpretan los Doctores) quando los demonios toman cuerpos humanos para aparecerse en ellos (como sucede algunas veces) no toman los que estan sepultados en las Iglesias, ni los atormentan".[19]

Consecuentemente, aun cuando los cadáveres eran visibles en lo cotidiano y representados ampliamente en las artes, se tenía que ponerlos en contexto para que no fuesen demasiado espantosos. Las calaveras podrían servir como recordatorio de la brevedad de la vida y las vanidades de la vida o como el triunfo de Jesucristo sobre la muerte, pero nunca eran tratadas en las artes como una característica insignificante del paisaje y, en realidad, el respeto a los muertos tenía un lugar de capital importancia en la práctica religiosa.

En México, además, el horror por los muertos se proyecto también sobre el paganismo indígena: horror por los trofeos de guerra, las cuevas de culto, las momias y, sobre todo, la capacidad sobrenatural de los indios de trascender sus cuerpos. Elsa Malvido cita el caso de un fraile de los confines del norte de la Nueva España que ordenó a los tarahumaras entregarle los huesos de sus enemigos: "[…] entregaron esas inmundicias, cientos de huesos, cráneos y cabelleras con las que llené chalchihuites, que luego quemé para evitar la idolatría y sus nefastas costumbres".[20]

A su vez, después de hacer desfilar los testimonios de cierto número de testigos creíbles (es decir, españoles) que atestiguaron que los indios realmente podían convertirse en sus nahuales, fray Hernando Ruiz de Alarcón explicaba la habilidad de los indios para transformarse:

> Colijo que cuando el niño nace, el demonio por el pacto expreso o tácito que sus padres tienen con él, le dedica o sujeta al animal, que el dicho niño ha de tener por *nahual*, que es como decir por dueño de su natividad y señor de sus acciones, o lo que los gentiles llamaban hado, y en virtud deste pacto queda el niño sujeto a todos los peligros y trabajos que padeciere el animal hasta la muerte. Y al contrario hace el demonio que el animal obedezca siempre al mandado del niño, o bien el mismo demonio, usando del animal como de instrumento lo ejecuta.[21]

Ni siquiera el surgimiento del interés por las antigüedades mexicanas en los siglos XVII y XVIII borraba el horror que los europeos sentían cuando se veían enfrentados a la imaginería azteca de la muerte, en figuras como la Coatlicue de piedra, que se mantuvo enterrada en el Zócalo de la ciudad de México hasta después de la Independencia, y otras figuras semejantes de las que se creía que contenían parte del potencial demoniaco que inicialmente había inspirado su escultura.

Finalmente, la sociedad colonial también usaba huesos y partes corporales como símbolos de desmembramiento, profanación y dominación; así, cuando los "salvajes" de los confines septentrionales de la Nueva España mataban misioneros, se les decapitaba,[22] y la cabeza de los criminales se exhibía rutinariamente en picas, al igual que, en ocasiones, otras partes corporales, en especial las manos y los brazos.

Ahora bien, hacia finales del siglo XVIII, las acusaciones de idolatría habían disminuido en frecuencia y vehemencia, y los curas se quejaban más de la ignorancia y superstición de los indígenas que de la subversión real del cristianismo por las creencias idólatras;[23] por ejemplo: en la documentación presentada durante el Cuarto Concilio Provincial de México, se enlistan los "abusos" o supersticiones indígenas comunes, los cuales incluyen la creencia en que, a la muerte de un indio, éste se transformaba en el primer animal que cruzara el umbral de la iglesia; que los muertos se transformaban en bueyes; que no se debía encender velas a la muerte de una persona, so pena de que sus llamas aumentaran el fuego del purgatorio; que los muertos reencarnaban y volvían a la tierra en otro cuerpo; que los muertos venían a la tierra a comer, razón por la que los vivos disponían convites para ellos; etcétera.[24] El último ítem de esa lista es revelador, dado que, como se ha visto, el convite dispuesto para los muertos había sido aprobado por la propia Iglesia durante una época anterior. En un plano más general, el clero modernizador del Cuarto Concilio Provincial de México representaba esas prácticas, no como idólatras, sino como síntomas de ignorancia; consecuentemente, la lista de "abusos" indios incluye cierto número de ítems que implicaban una especie de lógica imperfecta asociada con el infantilismo y la magia.[25]

El empleo destacado de la imaginería de la muerte en el ritual barroco proporcionaba un amplio espacio para la coexistencia de múltiples interpretaciones de cualquier imagen; por ejemplo: mientras que el folklore rural hacía énfasis en la imaginería de la muerte como un momento en un calendario de cambio cíclico, las interpretaciones políticas se destacaban frecuentemente por una temporalidad mesiánica, en la que se daba dirección a la historia; la cruz verde que se desplegaba en ocasiones durante la Semana Santa era un ejemplo del vínculo entre la muerte y el nacimiento y entre la escatología cristiana y el calendario agrícola; la Semana Santa coincidía con el momento más pobre del ciclo agrícola; el Corpus Christi coincidía con la siembra, y los "días de muertos" seguían a la cosecha (mientras que, desde el punto de vista religioso, marcaban el inicio del adviento).

Otro conjunto de imágenes marcadamente equívoco era el de las calaveras, esqueletos y huesos de azúcar utilizados junto con lo que a primera vista parece ser una figura incongruente, el borrego. El cordero representa a Jesucristo, en especial al Cristo del Apocalipsis; consiguientemente, es un símbolo del Juicio Final, así como una versión profana de la Eucaristía.

Las calaveras de azúcar y el "pan de muertos", por su parte, son símbolos indicadores de una forma de caridad en la que una donación a los pobres o a los niños es una forma indirecta de "alimentar" a las almas. La calavera funciona en ese caso como un recurso mnemónico para recordar a donantes y receptores por qué están dando y recibiendo en esa fecha en particular. No se puede decir que esas calaveras simplemente "representan la muerte", sin más calificativo; así, por ejemplo, en 1904, un estadunidense hacía la siguiente observación: "No hay indicios de mal gusto en ofrecerlas [las calaveras de azúcar] al más sensible de tus

amigos. Tu mozo y tu portero se prepararon con patillas pintadas, con dibujos de esqueletos, frecuentemente en posturas supuestamente graciosas, y cuando te dan una de ellas, es una insinuación más o menos amable de que están esperando una propina por su calavera, o cráneo".[26] En ese caso, como en muchos otros, los obsequios de la muerte se utilizan para recordar a la gente el nexo entre sus presentes o gratificaciones y la conmemoración de las ánimas del purgatorio, que son las más pobres de los pobres. El consumo de calaveras de azúcar o esqueletos de pan contribuye al sustento de esas almas, al igual que la comunión en Jesús sostiene las almas de los vivos. En sus orígenes, entonces, la imaginería de las calaveras en su representación como dulces y pan es un recordatorio, no tanto de la brevedad de la vida, cuanto de la trascendencia del alma.

FIGURA VI.3. *Esta pintura del siglo XVIII representa la cruz como un árbol de la vida. Al pie de la cruz hay una calavera que está siendo regada con la sangre preciosa de Cristo (que sale de la estigma), lo cual sugiere un ciclo de vida cristiana y el triunfo sobre la muerte. Iglesia de Santa Cruz Tlaxcala (fotografía de Corinna Rodrigo, reproducción autorizada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia).*

Como vemos, esos símbolos de la muerte se erigen en contraste con las imágenes del cadáver en descomposición. El despliegue del horror a la muerte es la forma más brutal de la imaginería de la *vanitas*, un recordatorio de la brevedad de la vida y la futilidad de las vanidades. Lo que resulta interesante es que el uso del cadáver en descomposición tendió más tarde un puente entre el barroco y el romanticismo, pero, mientras que los escritores del barroco, como Bolaños, hacían hincapié en la descomposición como el medio más apremiante para infundir el temor de Dios, los románticos lo utilizaban para subrayar el poder sublime del amor. En el siglo XIX, el cadáver en descomposición ya no era simplemente un recordatorio truculento de la brevedad de la vida, también subrayaba la dificultad para sublimar las costumbres de la sociedad contemporánea en valores eternos; la sublimación avanzaba en dirección de una sensibilidad individualista romántica y ya no era una fuente de salvación colectiva.

En lugar de ello, prosperaron unos estilos más ligeros de sublimación romántica de la muerte en el amor, junto con las escenas apasionadas y desgarradoras de la madre al lado de la tumba de su hija. En realidad, el coqueteo entre muchachos y muchachas llegó a ser precisamente el elemento más celebrado de la fiesta de las élites durante esa época; para poner sólo un ejemplo: Marcos Arróniz inicia su descripción de los "días de muertos" de 1858 haciendo notar lo siguiente: "En este bendito país todo el mundo se divierte, aun con las lágrimas y los Dolores, ¿y cómo no? El cielo azul siempre ríe sin nubes".[27] Luego, el autor describe una escena típica del Paseo: "Oigamos la conversación de esa jóven enlutada: su esposo ha muerto hace ocho meses, y ya va apoyando el dulce y leve peso de su cuerpo en el brazo vigorozo de su primo. […] La frase que he sorprendido al pasar es de voz femenil que dice: *¡yo te amo!* Y con sus blancos dedos aprieta suavemente a su compañero".[28]

La modernización de las costumbres funerarias mexicanas tuvo lugar en un campo cargado de interpretación en el que el significado y los símbolos de la muerte reflejaban las tensiones entre las representaciones agrícolas y políticas de la muerte, entre las obligaciones mundanas y ultramundanas en vida y entre una muerte salvaje y una muerte civilizada.

LA MODERNIZACIÓN Y LO MACABRO

El asalto ilustrado en contra de las prácticas funerarias barrocas cubrió a la sociedad mexicana, más que con la denegación de la muerte, con un repertorio diversificado y expandido de imágenes de la muerte. El movimiento por la reforma de los cementerios sacó la macabra imagen del cadáver en descomposición de su lugar en el motivo de la *vanitas* y permitió que explotara como una bomba en el discurso público.

Así, por ejemplo, a medida que se ensanchaba la fisura entre la sensibilidad secular y la religiosa, la crítica anticlerical se enfocaba cada vez más en el hecho de que los curas ignoraban a los muertos y los dejaban enconarse si no tenían familia que pagara por un entierro decente o si su familia era indigente. En 1841, en una entretenida historia sobre el tema, el periódico liberal *La bruja* ofrece el ejemplo de las tribulaciones de un caballero a quien se le deja el cuidado de una dama cuya enfermedad es tal que: "[…] al fin era necesario llevarla a mudar temperamento al jardín de la igualdad".[29] En otras palabras, estaba tan enferma que murió. La historia narra la necesidad del caballero de llevar a la dama a través de

la “aduana religiosa”, con el propósito de depositar sus restos en la tierra. El guardián de la aduana, un cura llamado Señor Dr. D. Rapaz Agarrado, no acepta un centavo menos de siete pesos y siete reales por dejarla pasar. Las negociaciones con Rapaz Agarrado se alargan en un estira y afloja en el que los ataúdes son contados y descontados, pero el diácono no cede en su precio. Para cuando la dama es enterrada, ya se ha podrido.[30]

En una carta de 1843 al jefe de la policía de la ciudad de México, José Mejía se quejaba de que los entierros en el panteón de San Pablo eran tan mal hechos que los cuerpos: “[…] despiden un fetor insoportable que indefectiblemente ha de causar funestos perjuicios a la ciudad”.[31] Con un tono similar, en 1845, el alcalde de la ciudad instruía a sus subordinados que se hicieran cargo del panteón de la parroquia de San José, donde se habían caído algunos de los nichos: “[…] y hace pocos días se veían esparcidos los pedazos de cadáver por el suelo, donde hasta los perros los estaban comiendo”.[32]

Ese mismo año, el ayuntamiento de la ciudad inspeccionó el convento de San Diego, donde había sido depositado el cuerpo del general y antiguo presidente Manuel Barrera. Esto fue lo que encontró:

> En una pieza continua al presbiterio, conocida por el *panteón viejo*, muy húmeda, oscura y sin ventilación, hallaron una caja de zinc laminado herméticamente cerrada, que aseguraron los padres contener el cadáver del mencionado Sr. General Barrera. También se encontró un tibor de China cerrado, con tapa de lata soldada, donde están las vísceras, sin que estuviere la otra vasija, que según se había dicho, contenía el corazón. En uno de los ángulos de la pieza se hallaron algunos huesos, entre los cuales había un cráneo con partes blandas en descomposición que despedían la fetidez consiguiente, única que, con la de la excesiva humedad, se percibía allí.[33]

A la luz de esa amenaza para la salud pública, el ayuntamiento recomendó mejorar la ventilación de la pieza y enterrar las vísceras del general Barrera (que, según se descubrió, eran la fuente de parte de la fetidez), así como la calavera, que aún tenía partes blandas en descomposición.[34]

Las quejas sobre los cadáveres que corrompían tanto el aire como el suministro de agua eran comunes en esa época. En efecto, el sustento de la posición ilustrada en lo que respecta al entierro implicaba la insistencia incesante en el cadáver en descomposición, como puede verse por el siguiente proyecto escrito por el ayuntamiento de la ciudad de México:

> Entre las costumbres perniciosas nacidas de preocupaciones indignas de un pueblo culto, llama muy particularmente entre nosotros la atención, la muy extendida y puede decirse general, de sepultar los cadáveres en el seno mismo de las poblaciones, y justamente en aquellos lugares que además del sagrado objeto a que están destinados, son de continuo el punto de reunión de un gran concurso de personas, a quienes se expone a la perniciosa influencia de las emanaciones pútridas que se levanta continuamente de los sepulcros.[35]

Los modernizadores y tradicionalistas se valían rutinariamente de la imaginería de lo macabro para cruzar espadas en público. A todo lo largo de los setenta años de la época de la reforma de los cementerios (aproximadamente de 1790 a 1860), los modernizadores generaron una corriente continua de quejas relativas al hedor de los cadáveres en descomposición en la iglesia: “En el Convento de Religiosos de Ntra. Sra. de la Merced se están fabricando sepulcros en la pieza contigua a la pila de agua que por la parte exterior surte al vecindario inmediato, formando los nichos o depósitos en la propia pared sobre que descansa la referida pila, y habiendo abierto sobre ella dos respiraderos para que salgan los fétidos vapores que

exhalan los cadáveres”.[36]

A su vez, los moralistas tradicionalistas se valían de la imagen del cadáver en descomposición para infundir el temor de Dios en una generación que se apartaba de las formas de piedad tradicionales. En ello, seguían una antigua tradición española que provenía de los debates del siglo XIV entre el cuerpo y el alma, en los que, en su intento por humillar al cuerpo en descomposición, el alma lo reocupa constantemente.

Además de esa antiquísima estrategia, los tradicionalistas recurrieron a la prensa y la arena política para quejarse respecto al poco cuidado y la falta de respeto por los muertos, pero enfocaban sus ataques en los nuevos cementerios, mientras que los reformadores insistían en los miasmas que emanaban de iglesias y conventos; así, en 1813, durante una plaga terriblemente devastadora, un comprensivo crítico recordaba al ayuntamiento ilustrado de la ciudad de México: “Las respetables determinaciones tomadas en el día, para dar sepultura a los cadáveres en los Campos Santos, son su origen a la mayor veneración, y a un conocido provecho a la misma humanidad”.[37] La reprimenda fue provocada por un escándalo público respecto al tratamiento de los cadáveres en el nuevo panteón de San Lázaro, a extramuros de la ciudad, donde:

> […] un indio sirviente de los dos que allí se ocupan, rompió el cajón, y sacándolo con la mayor desvergüenza, y falta de toda sensibilidad, lo tiró a la superficie de la ciénega, en donde estaban como nadando multitud de cuerpos de mujeres, de jóvenes, de niños y de otra diversidad de difuntos, que por no haber tenido el jornal que estos dos manipulantes exigen dejan un testimonio visible de su falta de caridad, y de la indecencia con que se manejan, pues todos los más se veían en cueros, a causa desde luego de que los desnudan de las mortajas y lienzos con que van cubiertos, para venderlos y aprovecharse según he oído.[38]

Además de los horrores más obvios de esa escena, hay elementos de profanación especiales que quizá no sean evidentes para el lector moderno. La mortaja o el traje con el que alguien era enterrado era un asunto de suma importancia para los mexicanos, muchos de los cuales pedían especialmente ser enterrados, ora con un sudario, como Jesús, ora con el hábito de su orden religiosa favorita (por ejemplo, con el hábito de san Francisco o de santo Domingo). Los testamentos hechos en la ciudad de México en la época demuestran que tales peticiones eran comunes todavía a mediados del decenio de 1860.[39] En ese caso, por lo tanto, la profanación iba más allá de la indecencia. Las denuncias con respecto a las tumbas superficiales, falta de muros alrededor del cementerio o un mal mantenimiento eran comunes y las macabras imágenes de perros que se llevaban partes corporales circulaban por todas partes.[40]

Consecuentemente, aun cuando a primera vista parece que la corriente ilustrada sólo sacó a la muerte del centro de las ciudades y encerró la enfermedad y la agonía en los hospitales, también llevó lo macabro a la discusión pública, en la que tanto reformadores como tradicionalistas se atacaban unos a otros en lo concerniente a su preocupación por los muertos y su cuidado de los muertos.[41]

Durante los setenta años de la batalla por la reforma funeraria y de los cementerios, México sufrió grandes epidemias, profundos conflictos civiles, y varias guerras y refriegas con el extranjero. Fue el periodo formativo de la sensibilidad mexicana moderna hacia la muerte. La reforma ilustrada ganaba terreno con una exasperante lentitud, guiada por un Estado

muy débil, en un campo de intensos conflictos civiles e internacionales, y el ritmo de la secularización se detuvo aún más debido a la ambivalencia de las autoridades gubernamentales en lo concerniente a la idea del entierro fuera de las iglesias. Así, por ejemplo, después de la epidemia de cólera de 1833, que llevó a una gran ofensiva en contra de los entierros en las iglesias, las mismas autoridades del ayuntamiento de la ciudad de México que encabezaron la reforma solicitaron permiso de que los cadáveres de sus propios miembros fuesen sepultados en la iglesia de Guadalupe, como era costumbre, y se sintieron complacidos de ver que su solicitud fue concedida.[42] De manera similar, en 1847, en un documento relacionado con las medidas para enfrentar la epidemia que hacía estragos en la ciudad de México, el ayuntamiento ordenó que todos los cadáveres fuesen enterrados en el sitio que el propio ayuntamiento determinara, con excepción de los cadáveres de monjas y novicias, que todavía podían ser sepultados en sus conventos.[43]

En vista de todo lo anterior, tal vez no resulte sorprendente el que, más que expulsar a la muerte de la ciudad, la batalla por la reforma funeraria fuese terreno fértil para la producción exuberante y heterodoxa de la imaginería de la muerte y las costumbres funerarias.

Ese proceso resulta evidente no solamente en el desplazamiento de la imaginería de lo macabro de la esfera de lo moral a la de la política, sino también en las formas cada vez más audibles del humor negro. La utilización de dulces en forma de obispos, curas y procesiones funerarias, así como las calaveras con nombre, fue en parte una manera de llevar también el tema de la *vanitas* a la propia religión y, por lo tanto, de utilizar la muerte para fomentar una posición existencial —*carpe diem*— que es el sello característico del humor negro. Tal vez no sea coincidencia el que los dulces "de muertos" experimentaran durante el siglo una expansión comercial que ha sido reconocida como un momento de decadencia de la piedad religiosa en la Nueva España, particularmente después de 1770.[44]

Existen indicios de que, en el transcurso del siglo XIX, los funerales de las propias élites eran observados con cierta ironía y humor; así, después de la descripción de los espléndidos preparativos para tal ocasión —las tarjetas impresas que anunciaban la muerte y el funeral; la cruz y las velas; las ropas de luto de caballos y conductores; el decorado dorado del ataúd, etcétera—, Arróniz menciona con desdén las conversaciones que transpiraban dentro de los carruajes que aguardaban:

> Creeis naturalmente que dentro de esos carruajes habrá rostros compungidos, lágrimas y palabras dolientes. Pues os chasqueais, porque es todo lo contrario. El comerciante va hablando del precio corriente de los abarrotes; el militar de la próxima revolución que va a estallar; el joven de sus visitas a la dueña de su voluntad. Y todo esto entre carcajadas, indiferencia, frialdad, como si pasara en una Lonja ó en una tertulia; y del muerto que llevan delante y era amigo, pariente, o primo de los interlocutores, ni una sola palabra ni por casualidad, y hasta olvidan el lugar a donde van, tanto así se entusiasman en sus razonamientos, hasta que los viene a sorprender el frio aspecto del cementerio.[45]

En efecto, las prédicas del propio Bolaños vacilan entre un moralismo apocalíptico y un entretenimiento insultante; por ejemplo: la Gula se dirige a la Muerte de la siguiente manera: "Las carnes para los asados y otras fritangas de mucho gusto no las pido a vuestra Mortandad porque no las tiene, y queda a mi cuidado el solicitarlas con estos y otros muchos recaudos […]. En breve tiempo verá vuestra Mortandad al mundo poblado de bodegones y botillerías, y pelearse los hombres por los mejores cosineros de la Francia […]".[46] O considérese el

epitafio conmemorativo de Bolaños a la muerte de un médico, don Rafael Quirino Pimentel y de la Mata, que había sido uno de los grandes aliados de la Muerte (véase la figura VI.4):

Ese túmulo elegante,
De un médico es evidente,
Que en despachar tanta gente,
No ha tenido semejante.
Con un solo vomitorio,
Que don Rafael recetaba,
Al enfermo sentenciaba,
A penas del purgatorio.
Colorida se ha mostrado,
La Parca bien resentida,
Pues ha perdido una vida,
Que tantas vidas le ha dado.
Fuerte trance, trance fuerte,
¡O trance desesperado!
¿Que no se halla escapado,
Su benjamín a la muerte?[47]

El descarrío entre el tratado del moralista que busca infundir el temor de Dios en los lectores a través de una descripción detallada de los horrores de la muerte y el humor macabro que se desliza hacia la crítica social es revelador, puesto que lo que acontece en México no es tanto la desaparición de las ideas barrocas con respecto a la muerte cuanto su curiosa transformación, de ser el aparato del ritual funerario, a ser utilizadas en un competido terreno que incluía posibilidades tanto religiosas como anticlericales. En efecto, uno de los primeros ejemplos conocidos de lascivia en los impresos mexicanos excita la tensión entre los encantos espirituales y las pasiones mundanas: *El ánima de Sayula* es una historia en verso que tuvo muchas ediciones entre su primera impresión, en 1841, y mediados del siglo XX. El personaje principal de la historia, Apolonio Aguilar, es un pobre vendedor de ropa vieja que, junto con su familia, está pasando hambre:

FIGURA VI.4. *Joaquín Bolaños, "Pesadumbre que tuvo la Muerte en el fallecimiento de un médico que amaba tiernamente", en* La portentosa vida de la muerte *[1792], edición crítica de Blanca López de Mariscal, El Colegio de México, México, 1992 (Biblioteca Nacional, fondo reservado).*

Su mujer y sus hijuelos
Macilentos y hambriados,
Con semblantes extraviados
Piden pan con triste voz.[48]

La desesperación de Apolonio llega a tal extremo que decide actuar conforme a cierta información que le dio su compadre José: en el panteón hay un alma errante que enterró unas alforjas con plata en el pueblo. El fantasma busca ahora un socio que lo ayude a cambio de la plata, pero nadie tiene el valor suficiente para encontrarse con él cara a cara.

A contracorriente de las súplicas de su aterrorizada esposa, Apolonio resuelve hacer un trato con el fantasma y parte al panteón en una tormentosa y fría noche. Ya en el cementerio, encuentra al fantasma —una figura vestida de negro con un pesado velo que le cubre el rostro y una mortaja en las manos— y, tembloroso, le pregunta:

De parte de Dios te pido
Me digas cómo te llamas,
Si penas entre las llamas,
O vives aquí entre nos.

El alma responde:

Me llamo Perico Zúrro,
Dijo el fantasma en secreto;
Fui en la tierra buen sujeto,
Muy puto mientras viví.
Ando ahora penando aquí
En busca de algún profano
Que con la fuerza del ano
Me arremangue el mirasol.
Las talegas que tú buscas
Aquí las traigo colgando;
Ya te las iré arrimando
A las puertas del fogón.

En ese momento, Apolonio reconoce a su compadre José en la figura del fantasma y, en voz baja, se dice:

Por la vida del rey Clarín
Y de la madre de Gestas,
¿Qué chingaderas son éstas
Que me suceden a mí?

Para concluir en voz alta:

¡No tener más alhaja

Que la alhaja del fundillo,
Y me la pide un pillo
Que dice que ya murió![49]

Así, el descubrimiento de los deseos del compadre y del verdadero desamparo de Apolonio tiene lugar en un encuentro humorístico en el espacio de la muerte, con sus fantasías de penitencia y recompensa.

La peculiaridad de los "días de muertos" modernos de México es la intensidad de la relación recíproca entre la sensibilidad del catolicismo y la de la Ilustración. El catolicismo barroco resultó ser una muñeca de brea para los racionalistas mexicanos: cuanto más luchaban por deshacerse de la muñeca tanto más se embarraban de brea.

LAS FUERZAS DEL MERCADO

Mientras que la pertinaz lluvia de decretos, sermones, discursos y opiniones sobre la reforma funeraria dependía para su puesta en vigor de un Estado débil e ineficaz, las costumbres funerarias mexicanas se apoyaban muy cómodamente en el mercado. En efecto, la domesticación de la fiesta de los muertos se reflejaba directamente en el comportamiento del mercado, ya que, mientras que la celebración eclesiástica anterior implicaba únicamente la compra de velas y el vestir la iglesia de luto, la ceremonia barroca incluía la preparación de convites como ofrendas para los muertos, la donación de limosnas especiales y ropa, y la participación en un día de fiesta popular cada vez más elaborado. Consecuentemente, no es sorprendente el que los primeros documentos gubernamentales concernientes a los "días de muertos" estén relacionados con los mercados.

Así, en 1735, Juan Gutiérrez Rubín de Feliz, corregidor de la ciudad de México, declaraba: "[…] se ha introducido el que en las noches de la vísperas de todos santos haya puestos públicos, cuasi por todo el espacio de ellas; así en la plaza mayor, como en otras de esta dicha Ciudad, portales y esquinas de ella, para el efecto de vender frutas, ofrendas y otras cosas, en tanto grado que en todo el año no se verifica cosa igual, o semejante […]".[50] Más adelante, el corregidor añadía: "[…] de ello probablemente se siguen notables perjuicios, siendo lo más el poder ser ocasión a que se ejecute multitud de pecados, e inquietudes en agravio, y ofensa de ambas Majestades, de la República, y de sus vecinos, en tiempo que más provoca dedicarse al ejercicio de oración, y sufragios por las benditas Ánimas del Purgatorio […]".[51]

Con el propósito de frenar ese problema, el corregidor ordenaba que todos los puestos del mercado fuesen cerrados en el momento en que las campanas de la iglesia llamaran a misa a los feligreses, so pena de un año de enclaustramiento para las mujeres; seis meses de trabajos forzados en un obraje y cincuenta latigazos para los hombres de color quebrado, y ocho meses de destierro de la ciudad para los españoles.[52]

Hacia principios del siglo XVIII, los "días de muertos" habían llegado a ser tan populares que generaban el mercado más importante del año en la ciudad de México. El intento del cabildo por regular la fiesta popular surgió de una contradicción entre, por una parte, el deseo de la Iglesia de supervisar y controlar el proceso de la agonía y los entierros y ser el

intermediario con el otro mundo, y, por la otra, sus propios esfuerzos por alentar la adopción popular de sus ceremonias y rituales. Las acciones emprendidas por el corregidor de la ciudad de México tenían la intención de frenar el éxito de las anteriores políticas destinadas a popularizar los "días de muertos", haciendo un esfuerzo concertado por mantener la fiesta (así como a los propios muertos) en la iglesia y bajo el control del cura. Desde esa perspectiva, las reformas ilustradas de la segunda mitad del siglo XVIII no marcan ni el principio ni el fin de la preocupación oficial por la celebración de los muertos; en efecto, el documento correspondiente, de 1735, sugiere que los intentos por frenar la fiesta popular tenían un origen más antiguo, una serie de proclamas y políticas que antecedieron en unos buenos 50 años a las reformas que analizan Pamela Voekel y Juan Pedro Viqueira.

Todavía en el decenio de 1740, las autoridades se quejaban de que: "[…] en esta dicha Ciudad, se ha introducido el pernicioso abuso, en que los días de todos Santos y conmemoración de los difuntos, haiga tianguis en la Plaza Mayor de esta Ciudad y en otras partes ocasionándose, gravísimos pecados […]".[53] Consecuentemente, el corregidor ordenaba lo siguiente: "[…] el día de todos Santos y en conmemoración de los difuntos, dada la oración de la noche, no haiga tianguis en la plaza mayor de esta dicha Ciudad ni en otra parte alguna, ni en los portales ni esquinas vender ofrendas, ni otros Géneros comestibles […]".[54] A pesar de todo, las crónicas de la época hacen referencias frecuentes a los "días de muertos" en los mercados mexicanos.

Antes del siglo XVIII, los viajeros y cronistas de la Nueva España no se preocupaban por describir la festividad y, cuando la mencionaban, lo hacían incidentalmente; por ejemplo: en los diarios de Gregorio Martín de Guijo, del siglo XVII, que cubren la vida en la ciudad de México con gran detalle, no se hace mención de la festividad; el viajero inglés Thomas Gage, que visitó México en la misma época, tampoco consideró que valiese la pena mencionar la festividad, a no ser en la medida en que era una más de las extraordinarias fuentes de ingresos del clero; y, en fin, el viajero italiano Gemelli Careri limitó su relato de la celebración de 1697 en Veracruz a la siguiente descripción: "El viernes primero de noviembre, entré a la iglesia parroquial: tiene cuatro pilares de cada lado que forman tres naves y nueve capillas. El sábado, oí misa en la iglesia de los jesuitas: es pobre y tiene diez altares poco ornamentados. El domingo 3 de noviembre, cené con el gobernador […]".[55]

En los siglos XVIII y XIX, en contraste, los mercados de los "días de muertos" eran asombrosos, tanto para los comentaristas locales como para los extranjeros, lo cual refleja la creciente popularidad de la festividad y la riqueza en aumento de la colonia. En efecto, el edicto de 1735 del cabildo de la ciudad de México sugiere que la práctica de poner puestos en los portales de la plaza mayor de la ciudad de México y en numerosas calles laterales y lugares públicos era de introducción relativamente reciente: el documento empieza con la afirmación de que el corregidor de la ciudad estaba "atento a que se ha introducido" la práctica de poner puestos en la víspera del día de Todos Santos.

En contraste con sus antecesores del siglo XVII, que por lo general no consideraban tan dignas de mención las celebraciones funerarias urbanas de México, los viajeros de los siglos XVIII y XIX se quedaron impresionados por la variedad de productos —pan, dulces y otras artesanías hechas específicamente para la ocasión— y por las multitudes que atraían los mercados y las formas de entretenimiento popular asociadas con ellas. Por lo demás, los

viajeros españoles no encontraron ninguna resonancia particularmente pagana en esas artesanías; por ejemplo: en un pasaje bien conocido del siglo XVIII, el carmelita español Francisco de Ajofrín consideraba dignas de atención las artesanías:

> Antes del día de los difuntos venden mil figuras de ovejitas, carneros, etc., de alfeñique, y llaman *ofrenda* [...] Venden también féretros, tumbas y mil figuritas de muertos, clérigos, frailes y monjas de todas las religiones, obispos, caballeros, cuyo gran mercado y vistosa feria es en los portales de los mercaderes, a donde es increíble el concurso de señoras y señores de México la víspera y día de Todos los Santos.[56]

También se puede encontrar una descripción similar respecto a los últimos años del siglo:

> La víspera y día de la conmemoración de los difuntos hay una gran concurrencia en los portales de los mercaderes, que llaman del Cristo [en el Zócalo de la ciudad de México], adonde acude mucha gente a pie y en coche; se encuentran allí muchos géneros de dulces y varios juguetes para los niños, para lo cual tienen mucha habilidad los mexicanos. En otros varios días hay concurrencias a diferentes sitios y calles de la ciudad, en donde ponen faroles, y muy bellas decoraciones, para lo cual tienen muy buena inventiva […].[57]

En resumen, en los comentarios de la época, el mercado era el punto central de todo lo extraordinario de las conmemoraciones cada vez más grandes de los muertos en México. Después de la Independencia, las mismas facetas de la festividad también llamaron la atención de los viajeros protestantes; así, el capitán G. F. Lyon, viajero británico, ofrece un relato detallado del mercado de Xalapa en esa fecha, durante el periodo siguiente a la Independencia nacional. En dicho relato, encontramos los primeros indicios de fervor patriótico combinados con la festividad: “Por la mañana, las tropas, precedidas como es costumbre por unas trompetas discordantes, interpretaron la inolvidable y eterna “Marcha de Bravo”, se retiraron a la iglesia y oyeron misa; después de la cual reinaron a todo lo largo del día un bullicio y una confusión alegres”.[58] Lyon continúa describiendo la selección de productos desplegados en el mercado:

> La Plaza del Mercado estaba bien abastecida, y repleta de indios, que, como en [la ciudad de] México, eran los principales comerciantes; desplegaban sus puestos en esteras a pleno rayo del sol. La mejor temporada para las frutas ya había pasado; sin embargo, vi piñas a medio [real] cada una; guayavas también de varias clases, grandes limones amarillos amargos, deliciosas naranjas, limas y limones, manzanas y peras de pulpa poco firme; chirimoyas, uvas, ahuacates, sapote negro, plátanos machos, plátanos, nueces de Castilla, granos de cacao de Campeche, y la granadilla, una deliciosa fruta en forma de pera que contiene una sustancia similar a la pulpa de la grosella blanca […]. Había cecina, amontonada aquí y allá, en los poco apetitosos rollos usuales, y el olfato se refrescaba con los vapores de los puestos de comida de una hilera de atareadas ancianas que servían porciones a la hambrienta multitud. En el cuarto opuesto a los puestos de comida salada, había otros en los que había desplegadas filas de grandes barricas llenas hasta el borde de pulque, horchata, licores y tepachi, un brebaje insípido de jugo de piña mezclado con agua y “panela”, el azúcar morena más burda del país […]. A un lado del mercado estaba alineada una doble fila temporal de puestos, para la venta de velas blancas y adornadas con extravagantes colores, que compraban abundantemente todos los buenos cristianos que se proponían honrar a Todos los Santos, encendiéndolas después del anochecer. Unas mesitas cubiertas con limpios manteles blancos y un despliegue de buen gusto de productos de confitería estaban colocadas en las esquinas de las calles y hacían un bonito efecto, con pequeñas banderolas de papel de alegres colores que ondeaban sobre los perros, borregos y artículos indefinidos de azúcar pintada, que siempre estaban rodeados de grupos mirones de niños boquiabiertos.[59]

Asimismo, Lyon hace notar los artículos básicos relacionados con las supersticiones indias:

> También me aprovisioné en un puesto de otro artículo, llamado “tierra dulce”, que comen las mujeres, por qué o para qué, no pude enterarme. En realidad, está hecho de una especie de barro amasado en forma de pequeños pastelillos o figuras de

> animales, con una especie de cera que exuda del árbol del Sapote. Compré algunos de esos artículos, que son estimados porque el barro de que están compuestos fue extraído en el lugar donde Nuestra Señora de Guadalupe se le apareció tan milagrosamente a Juan Diego. Los pobres indios, que sinceramente la adoran, pues es la única santa que se dignó aparecerse a uno de su raza, comen a menudo en el lugar la tierra sagrada, sin mezcla; y frecuentemente mezclan un terrón de ella con agua, que beben como remedio eficaz contra todo mal.[60]

Y concluye haciendo notar que ese día era igualmente popular entre las clases altas: "En este día de jubileo, todos los xalapenses estaban en su atavío de fiesta; y en vestido, rasgos y apariencia general, creo que son con mucho los mejores especímenes del pueblo mexicano. Una gran proporción de las damas todavía se apega al vestido negro español, simplemente hermoso, con el gracioso velo, o mantilla".[61]

Aun cuando la descripción de Lyon está surcada de un desdén angloimperial por el oscurantismo del catolicismo mexicano ("en contra de la costumbre normal de los festivales religiosos, el cristianismo no se escandalizaba por la procesión de los ídolos locales favoritos"), encontramos los elementos centrales de su relato en toda descripción detallada de esos mercados. El gasto en los mercados no sólo estaba relacionado con la compra de alimentos especiales en grandes cantidades sino también con el hábito de hacer toda clase de renovaciones en esa fecha: la compra anual de ropa nueva, de muebles nuevos o la pintura de la casa.

Como ocurre a menudo en la historia mexicana, se puede evaluar los orígenes e importancia de esa costumbre por la vehemencia con que se prohibía; por ejemplo: en una ordenanza de 1780, el inspector de mercados de la ciudad de México escribió un decreto en contra de la venta de esas mercaderías:

> Dijo que por cuanto ha experimentado que con poco temor de Dios, con menor, precio de las Providencias tomadas por los Señores Juez, así Reales, como Eclesiásticos, sobre que se observen y guarden los días de Precepto, no comerciando efectos que no sean comestibles; y llegando a tanto el libertinaje de los tratantes, en la Plaza Mayor, Baratillo y Portales que más efectos se comercian, en dichos días que aún en los hábiles: ocasionando con este pretexto la formación de juegos, de taba, baraja, rayuela y otros semejantes, quedándose sin cumplir el Precepto del Santo Sacrificio de la Misa […].[62]

El magistrado llegó incluso a prohibir: "[…] zapateros, traperos, herrabejeros, Mercilleros, Muñequeras, y demás que comercian en efectos que no son comestibles".[63] La venta de ropa y zapatos en los "días de muertos" sólo sería permitida oficialmente a mediados del decenio de 1850; sin embargo, la costumbre de comprar ropa nueva se practicaba ampliamente.[64]

El esfuerzo de las autoridades por proteger la solemnidad de las celebraciones se enfrentaba a la sensibilidad y el interés económico populares, con el resultado de que, aun cuando había edictos de 1735, 1780 y 1794 que prohibían los mercados en los días de fiesta,[65] hacia 1801, el ayuntamiento de la ciudad de México había decidido doblegarse ante lo inevitable y optar por la reglamentación, antes que por la prohibición:

> Habiendo advertido por mi mismo el año próximo anterior que con motivo de la festividad de Todos Santos y la Conmemoración de los Fieles Difuntos que se congregan las gentes de todas clases de esta numerosa vecindad por modo de paseo en ambos días y noches y en algunos anteriores y posteriores en el corto recinto del Portal que nombran de Mercaderes, en donde se ponen mesas de dulces y frutas, llegando el caso de estrechar el tránsito de manera que por esto y la demasiada concurrencia se originan excesos y desórdenes dignos de precaverse en términos que no se prive a las Personas de Juicio y moderación del honesto recreo y desahogo que proporciona el tiempo y paraje, deseoso yo de combinar uno y otro, mando que las referidas mesas y puestos se pongan solamente en los Arcos de dicho portal hacia la

> calle formando por el interior línea con los Cajoncillos o alacenas que están en sus pilares, de modo que nada ha de haber en el centro embarazándolo, debiendo quedar enteramente el lado contrario, pues si no fueren bastantes, los referidos Arcos, se continuará la continuación de Mesas y Puestos en igual conformidad en los del Portal que sigue y nombran de los Agustinos, sin que tampoco se ponga cosa alguna en el lado opuesto.[66]

En lo sucesivo, los mercados de los Día de los Muertos no harían sino crecer en tamaño, duración y elaboración. En el transcurso del siglo XIX, el mercado de la ciudad de México y el Paseo de Todos los Santos llegaron a ocupar todo el mes de noviembre.

La explicación de esa tendencia exige cierta atención, dado que los autores que trabajan sobre las mentalidades de la época colonial tardía han hecho énfasis en los procesos de secularización que parecían ir en contra de las festividades e interpretaciones populares —e incluso elitistas en ciertos casos—, como las de los "días de muertos" en el siglo XIX. Si el espíritu de la reforma funeraria que comenzó en el decenio de 1780 hubiera sido un éxito absoluto, se podría esperar una decadencia de la tolerancia oficial de los mercados de los "días de muertos"; después de todo, los mercados estaban relacionados con la práctica supersticiosa de la ofrenda y eran la ocasión de que se dieran conductas indisciplinadas; asimismo, eran potencialmente vergonzosos para la imagen nacional, dado que la fiesta popular se alejaba cada vez más de sus versiones europeas contemporáneas.

En particular, los viajeros de la Europa septentrional menospreciaban la depreciación de la vida que asociaban con la preeminencia del más allá en el catolicismo mexicano; por ejemplo: el capitán Lyon, cuyos diarios de 1828 ya han sido citados, describía de la siguiente manera el entierro de un niño en el área rural de San Luis Potosí:

> Era toda una ceremonia de alegría y regocijo, ya que se supone que todos los niños que morían escapan al purgatorio y se convierten en "angelitos" de inmediato. Se me informó que el entierro sería seguido por un fandango, en muestra de regocijo de que el niño hubiese sido llevado de este mundo. Sin duda alguna, la obligación de los cristianos es resignarse a sus aflicciones, pero estoy seguro de que pocas mujeres inglesas llevarían a la tumba a su primer y único hijo, con un semblante sonriente; y puedo responder de la misma manera por la incapacidad de los hombres para lanzar cohetes de júbilo cuando les arrancan a su primogénito.[67]

El desdén por la vida no se confinaba tampoco a las ceremonias que rodeaban la muerte de los angelitos, cuya ascensión al cielo era celebrada por sus piadosos padres. Los viajeros del siglo XIX hacían notar frecuentemente que la vida en México era barata; así, cuando Lyon llegó a Guadalajara, visitó un hospital y el cementerio adjunto, donde se sintió disgustado por el gran optimismo de la gente con respecto a la muerte violenta:

> En el extenso Campo Santo o cementerio del hospital, yacían cinco cadáveres que aguardaban su entierro. De ellos, tres eran de hombres que habían sido asesinados, todos apuñalados en la cabeza o el cuello; y me informaron que en ocasiones llevaban en una mañana hasta quince víctimas para su entierro; sin embargo, nunca se busca a los asesinos, cuyo castigo, si son atrapados, raramente excedía de unos cuantos días en prisión, y hasta la fecha, desde la expulsión de los españoles, nunca ha sido la muerte. Cuatro de los cuerpos que vi en esa ocasión iban a ser arrojados en una profunda fosa, en la que se amontonaban todos los cadáveres de desconocidos; el otro, que era de una anciana, iba a ser enterrado en una tumba, por la que sus amigas habían pagado cuatro reales, la paga del sacristán. Por todo lo que pude aprender de esa visita, parecía que ninguno de la gran hueste de curas y frailes mimados, que son tan inoportunos para cobrar dinero para comprar misas para las almas de los inconfesos o de los que se encuentran en el purgatorio, se ofrece nunca como voluntario para leer el servicio del entierro de sus cuerpos cuando mueren *pobres* en un hospital.[68]

Este tipo de observación es precisamente lo que estimulaba los esfuerzos y reacciones

patrióticos entre los intelectuales mexicanos del siglo XIX y se podría haber esperado que esas preocupaciones se tradujeran en el rechazo de los mercados de los "días de muertos"; después de todo, los objetos que se compraba y vendía en ellos estaban destinados ya sea a los altares que se erigía en las casas o junto a las tumbas, donde se trataba a los muertos como si todavía vivieran, ya sea a la cada vez más embarazosa práctica de festinar y beber al lado de la tumba (llorar el hueso), ya sea al hábito posiblemente vano de vestir ropas nuevas en el paseo, el teatro y el baile nocturno "de muertos".

Por esas razones, las autoridades y las élites urbanas se mostraban cada vez más críticas de las celebraciones y los mercados de los "días de muertos" y el entretenimiento asociado con unas y otros; en 1815, por ejemplo, el periodista José Joaquín Fernández de Lizardi escribe un recorrido alegórico por la ciudad de México, en el que es guiado entre bastidores por Doña Verdad.

El recorrido es concluyente. Es la víspera del Día de Ánimas (o Difuntos) y Fernández de Lizardi, que está fascinado por la vista panorámica que Doña Verdad le ofrece, le pide la oportunidad de acompañarla al paseo vespertino por la plaza de la ciudad:

> —Señora, estamos en vísperas de finados, el portal y plaza están llenos de concurrencia, y supuesto que vamos de paseo, en esos lugares tendremos muchos objetos en quienes ejercitar, cuando no la crítica pública, a lo menos la privada, para mi particular enseñanza.
>
> —Eres un hipócrita como tus compañeros los mortales de quienes tanto te escandalizas —me dijo mi mentora—. Lo que solicitas no son lecciones morales, sino diversiones de portales; mas por ahora no las disfrutarás, porque te tengo de llevar esta noche a otra parte donde te diviertas más y saques más provecho sin duda alguna.[69]

Entonces, Doña Verdad aleja a Fernández de Lizardi de las vanidades del Paseo y sus mercados para llevarlo al terreno de la última verdad, el cementerio: "—Esta es mi casa y mi principal morada, porque la casa de la muerte es el asiento de la verdad: cuantos en el mundo me desprecian, aquí me respetan y reconocen".[70] En resumen, lo que se debía conmemorar en ese día no es la alegría del mercado, sino la muerte en toda su austeridad. En su combate ilustrado en contra de la fiesta barroca, con sus vanidades y supersticiones, Fernández de Lizardi opuso la muerte a la muerte, el mercado al cementerio.

Es posible encontrar objeciones similares al mercado y admoniciones para mantener sobrio el espíritu de la conmemoración en todos y cada uno de los decenios del siglo XIX (y, en realidad, ya bien entrado el siglo XX).[71] ¿Por qué, entonces, aumentaron el tamaño y la elaboración de los mercados "de muertos" durante todo el periodo?

Una primera línea de explicación del fenómeno reside en la importancia económica de los mercados de los "días de muertos" para el gobierno local. A principios del siglo XIX, el gobierno de la ciudad de México inició la práctica de subastar la plaza central de la ciudad (entonces conocida como Plaza de Armas y en la actualidad como Plaza de la Constitución o Zócalo) a los empresarios que organizaban un baile nocturno, ponían puestos y tenderetes de diversos tipos y controlaban el acceso al comercio de los alrededores. La invención de esa práctica está cortada con el mismo patrón que el descubrimiento que hizo el Estado colonial del potencial de la devoción popular como fuente de ingresos para el propio gobierno, que se inició en 1795. Pescador describe ese proceso en el caso de las cofradías religiosas.[72] Aun cuando, aparentemente, la estrategia de subastar la plaza de la ciudad para las festividades

populares en “muertos” se inició un poco más tarde, todo parece indicar que ya estaba bien establecida en 1815; en efecto, el recorrido de Fernández de Lizardi con Doña Verdad describe una animada escena nocturna en el Zócalo de la ciudad de México. Sea lo que fuere, la subasta había llegado a ser un aspecto básico ya en 1820.[73]

Los incentivos fiscales para que el gobierno local apoyara la comercialización de la fiesta no disminuyeron después de la Independencia, por lo que el Zócalo de la ciudad de México fue subastado a los inversionistas para la formación de un Paseo de Todos los Santos hasta los últimos decenios del siglo XIX, cuando el paseo fue desplazado del Zócalo al parque de la Alameda. Hacia finales del siglo XIX, la participación de las élites y el pueblo en las fiestas y mercados de los muertos se justificó en ocasiones en consideración de su utilidad económica:

> Después de todo, me decía un amigo serio y positivista, si consideramos esta vanidad de los ricos desde un punto de vista puramente mercantil, encontraremos que tiene su utilidad. Da dinero a las canterías, da trabajo a los arquitectos y escultores, produce derechos al fisco, desarrolla el gusto suntuario de los sepulcros, y ahora este día, vea usted, produce también un movimiento extraordinario en muchas ramas de la vida industrial […].[74]

Por otra parte, los incentivos fiscales para el gobierno local no fueron el único factor en el fomento de la celebración secular de la fiesta; en efecto, a pesar del tamaño de los mercados “de muertos”, el cabildo de la ciudad de México se quejaba ocasionalmente de que en realidad había perdido dinero en las transacciones. Es evidente que las consideraciones fiscales y las presiones económicas fueron fundamentales para la media vuelta que dieron las autoridades coloniales en su tolerancia de la festividad, y también fueron importantes para los gobiernos posteriores; sin embargo, no fueron las únicas razones de la tolerancia oficial de unas prácticas que tan claramente iban en contra de los austeros ideales de los modernizadores religiosos y seculares.

Un documento de una reunión del cabildo de la ciudad de México, en octubre de 1821, apenas un mes después de la consumación de la Independencia nacional, ofrece una pista de lo que pudieron haber sido esos factores. En ese año, había un conflicto potencial entre establecer el paseo y celebrar la Independencia, ya que los puestos para la ceremonia de esta última necesitarían ser derribados de prisa con el propósito de dejar espacio para la “fiesta de los muertos”. En ese contexto, un tal señor Noriega visitó al cabildo de la ciudad para defender el paseo:

> El Sr. Noriega manifestó que todos los años se ha puesto la plaza Constitucional para la festividad y paseo de los días de Todos Santos y Muertos, y que con respecto a decirse que el día 27 del actual ha de ser la Jura de la Independencia para la cual debe ponerse el correspondiente tablado que ha de embarazar la formación de dicha plaza, lo hace presente para que desde ahora se disponga si se ha de rematar para ponerse la plaza en dichos días como hasta aquí ha sido costumbre todos los años, no porque resulte utilidad a la N. C., sino porque experimentarán en los portales anualmente, o si no lo extrañe el público y se eviten los desórdenes que de lo contrario se omite ese remate este año por el citado inconveniente; y se acordó: que todos los señores traigan meditado para el primer cabildo lo que ha de determinarse en el particular.[75]

El anzuelo de los incentivos fiscales para subastar la Plaza Mayor para los propósitos de un paseo y un mercado se suplementaba con la amenaza del garrote del descontento y el desorden populares si el gobierno no prestaba una atención adecuada a las festividades. Incluso la ceremonia de inauguración de la Independencia nacional parecía ser causa insuficiente para privar a la celebración de los muertos de toda su gala; en efecto, el

emperador Iturbide autorizó un baile para la festividad de 1821, en un marcado alejamiento de la disposición del gobierno colonial en contra de ella en el año anterior a la Independencia.[76] En resumen, lo que empezó como un esfuerzo por regular y sacar provecho de las festividades populares acabó siendo una obligación debido a las arraigadas expectativas del populacho de la ciudad. La exigencia de entretenimiento y mercados cada vez más elaborados abrumó a progresistas y tradicionalistas por igual, aun cuando unos y otros contribuirían a hacer que el paseo fuese más civilizado y agradable.

[1] Citado en Dorothy Tanck de Estrada, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México, México, 1999, p. 287.

[2] Juan Pedro Viqueira, "El sentimiento de la muerte en el México ilustrado del siglo XVIII a través de dos textos de la época", en *Relaciones* II (5), 1981, p. 48.

[3] *Ibid*.

[4] Véase en especial Pamela Voekel, *Alone before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico*, The Duke University Press, Durham, 2002; Verónica Zárate Toscano, *Los nobles ante la muerte en México: Actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, El Colegio de México, México, 2000, y Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos: familia y mentalidades en una parroquia urbana, Santa Catrina de México, 1568-1820*, El Colegio de México, México, 1992.

[5] Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1987, p. 248.

[6] Joaquín Bolaños, *La portentosa vida de la muerte* [1792], edición crítica por Blanca López de Mariscal, El Colegio de México, México, 1992, pp. 170-171.

[7] Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos…*, *op. cit.*, p. 295.

[8] Joaquín Bolaños, *La Portentosa vida de la muerte…*, *op. cit.*, p. 121.

[9] Pamela Voekel, *Alone Before God…*, *op. cit.*, p. 276.

[10] José Tomás de Cuéllar, "Después de muertos" [1882], reproducido en *Artes de México*, núm. 67, 2003, p. 25.

[11] *Idem.*

[12] *Idem.*

[13] Juanita Garciagodoy, *Digging the Days of the Dead: A Reading of Mexico's Días de Muertos*, The University of Colorado Press, Boulder, 1998, p. 81. En el capítulo 4, la autora explora esa dicotomía a través de un estudio de caso en el que el pueblo de Cuetzalan, Puebla, representa al México profundo, y utiliza la celebración comercializada en Mixquic, en el México metropolitano, para explorar la cultura popular urbana.

[14] En 2003, por ejemplo, las celebraciones indígenas de México fueron declaradas Patrimonio de la Humanidad por la UNESCO (www.unesco.org/culture/heritage/intangible/masterpieces/list2003). A su vez, *Artes de México* dedicó ediciones separadas a la fiesta rural y la urbana en 2002 y 2003.

[15] Manuel Gutiérrez Nájera, "Mientras doblan", en *El Nacional: Periódico de política, literatura, ciencias, artes, industria, agricultura, minería y comercio*, año II, núm. 208, México, 1° de noviembre de 1881, p. 1.

[16] *Idem.*

[17] Ignacio Manuel Altamirano, *Paisajes y leyendas, tradiciones y costumbres de México* [1880], Antigua Librería Robredo, México, 1949, p. 187.

[18] Lugo, "Los espacios urbanos de la muerte", *Historias* 40, 1998, p. 42.

[19] Lorenzo de San Francisco, *Tesoro celestial y divino, para el rescate, y consuelo de las almas assí de los vivos, como de los Fieles difuntos*, Juan Lorenço Machado, Cádiz, 1665, f. 331v.

[20] Luis González, *Crónicas de la Sierra Tarahumara*, p.47, citado en Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento funerario*, INAH, México, 1997, "Civilizados o salvajes: los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana", p. 41.

[21] Hernando Ruiz de Alarcón, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España* [1629], introducción por María Elena de la Garza, SEP, México, 1988, p. 38.

[22] Elsa Malvido, Gregory Pereira y Vera Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento funerario*, INAH, México, 1997, "Civilizados o salvajes: los ritos al cuerpo humano en la época colonial mexicana", p. 47.

[23] William B. Taylor, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, vol. 1, trad. de Óscar Mazín y Paul Kersey, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, Zamora, 1999, p. 21.

[24] Antonio de Rivadeneyra, "Abusos que frecuentemente se advierten en los indios", en Luisa Zahino Peñafort (coord.), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Porrúa, México, 1999, pp. 862-864.

[25] La lista de los "abusos" pone en primer plano los ejemplos de magia con consecuencias no demoniacas; por ejemplo: "9° No asan el queso porque creen que se le seca la leche de vaca" o "25° Cuando no pueden conseguir a alguna mujer, se lavan sus vergüenzas, y con otras inmundicias hacen un bebistrajo que dándolo a quien quieren creen que luego le entrará el amor", *idem.*

[26] "Platos del día: The Calaveras and Don Juan", *Mexican Herald*, 1° de noviembre de 1904.

[27] Marcos Arróniz, *Manual del viajero en México* [1858], edición facsimilar, Instituto Mora, México, 1991, p. 140.

[28] *Ibid*., p. 141.

[29] "Cuento: Como ayer fue día de muertos, de muertos voy a tratar", *La bruja*, 3 de noviembre de 1841.

[30] *Idem.*

[31] AHDF, Ramo Policía: Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3677, expediente 34 (1843).

[32] *Ibid*., expediente 35 (1845).

[33] *Ibid*., expediente 36 (1845).

[34] *Idem.*

[35] AHDF, Ramo Policía: Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3677, expediente 40 (1848). En 1850, los reformadores visitaron siete cementerios de la ciudad de México (San Diego, San Pablo, Campo Florido, San Fernando, Santa Veracruz, Santa Paula y Los Ángeles). Las dos epidemias más recientes (cólera y tifoidea) fueron atribuidas a las malas condiciones de los entierros. De los siete cementerios, sólo encontraron uno (San Fernando) que realmente estaba bien ordenado, mientras que dos más estaban en condiciones aceptables; AHDF, Ramo Policía: Salubridad, Cementerios y Entierros, vol. 3677, expediente 44 (1802).

[36] AHDF, Ramo Policía: Salubridad, Cementerios y Entierros, tomo 1, vol. 3673, expediente 6, f. 1 (1802-1856).

[37] *Ibid*., expediente 3, ff. 1-4 (1802-1856).

[38] *Idem.*

[39] Archivo de Notarías, Notarías 211, 157, 332, 534 y 440.

[40] Por ejemplo: en *La marimba*, 3 de mayo de 1832, p. 129.

[41] Véase Voekel, *Alone before God…*, *op. cit.*, *passim.*

[42] AHDF, Ramo Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, 1802-1856, vol. 3673, tomo 1, expediente 21 (1834).

[43] "Proyecto de Reglamento de epidemias para la C. de México", AHDF, Ramo Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, expediente 38, art. 10 (1847).

[44] Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos…*, *op. cit.*, pp. 67-76.

[45] Marcos Arróniz, *Manual del viajero en México …*, *op. cit.*, pp. 159-160.

[46] Joaquín Bolaños, *La Portentosa vida de la muerte…*, *op. cit.*, p. 143.

[47] *Ibid*., pp. 158-159.

[48] *El ánima de Sayula*, se expende en Guadalajara, y también en Dallas, Texas (la mención de este último lugar es probablemente un juego de palabras).

[49] *Idem.*

[50] "Auto y pregones prohibiendo no haya puestos en las noches de la víspera y día de todos santos", AHDF, vol. 3728, expediente 7, ff. 1-4 (1735).

[51] *Idem.*

[52] *Idem.*

[53] "Auto y pregones prohibiendo no haya puestos en las noches de la víspera y día de todos santos", AHDF, vol. 3728, expediente 7, f. 2 (1735).

[54] *Idem.*

[55] "J'entrai le vendredi premier de novembre, dans l'église paroissiale: elle a quatre piliers de chaque coté, qui forment trois nefs et neuf chapelles. Le samedi, j'entendis la messe dans l'église des jésuites : elle est pauvre et a dix autels peut ornés. Le dimanche 3 novembre, je dînai avec le gouverneur […]", Gemelli Careri, *Le Mexique à la fin du XVII^e siècle vu par un voyageur italien* [1700], Calmann-Levy, París, 1968, p. 209.

[56] Francisco de Ajofrín, *Diario de viaje que por orden de la sagrada congregación de propaganda FIDE hizo a la América septentrional en el siglo XVIII* [*ca*. 1740], Vicente Castañeda y Alcover, ed., Real Academia de Historia, Madrid, 1958, p. 71.

[57] Pedro Estala, *El viajero universal: La Nueva España al finalizar el siglo XVIII*, Bibliófilos mexicanos, México, 1959, p. 229.

[58] G. F. Lyon, *Journal of a Residence and Tour in the Republic of Mexico in the Year 1826, with Some Account of the Mines of That Country* [1828], Kennikat Press, Port Washington, 1971, pp. 190-193.

[59] *Idem.*

[60] *Id*.

[61] *Id*.

[62] AHDF, vol. 3728, expediente 12, f. 1 (1780).

[63] *Idem.*

[64] AHDF, Mercados, vol. 3732, expediente 288, f. 1 (1855).

[65] AHACM, Rastros y Mercados, vol. 3728, expedientes 7, 12 y 41.

[66] AHACM, Ciudad de México, *Actas de Cabildo* (sesiones ordinarias), vol. 378-A (24 de octubre de 1801).

[67] G. F. Lyon, *Journal of a Residence and Tour in the Republic of Mexico…*, *op. cit.*, vol. 1, p. 144.

[68] *Ibid*., vol. 2, pp. 23-24.

[69] "La crítica de los muertos sobre muchos de los vivos; miércoles 1° de noviembre de 1815", en María Rosa Palazón (coord.), *Obras*, vol. IV, *Periódicos*, Imprenta de doña María Fernández de Jáuregui, UNAM, México, 1970, p. 124.

[70] *Idem.*

[71] Véase, por ejemplo, *Siglo XIX*, 2 de noviembre de 1841, p. 3, y "El día de difuntos", *El Monitor Republicano*, 2 de noviembre de 1850.

[72] Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos…*, *op. cit.*, p. 339.

[73] AHACM, Ciudad de México, *Actas de Cabildo* (sesiones ordinarias), vol. 140-A, 5 y 30 de octubre de 1820.

[74] "Los inmortales", *La República*, vol. VIII, núm. 133 (México, 2 de noviembre de 1883), p. 1.

[75] AHACM, Ciudad de México, *Actas de Cabildo* (sesiones ordinarias) , vol. 141-A, f. 122, 5 de octubre de 1821.

[76] En lo concerniente a la negativa del cabildo del permiso para organizar un baile en 1820, véase AHACM, Ciudad de México, *Actas de Cabildo* (sesiones ordinarias), vol. 149-A, f. 380, 6 de noviembre de 1820.

VII. LA COHABITACIÓN DE LA ÉLITE CON LA FIESTA POPULAR EN EL SIGLO XIX

DE POR QUÉ LA FIESTA URBANA SIGUIÓ FLORECIENDO EN EL SIGLO XIX

Aun cuando los intentos de los reformadores por refrenar o eliminar las celebraciones populares de los "días de muertos" fueron continuos desde finales del siglo XVIII hasta ya entrado el siglo XX, esos intentos fracasaron, y lo hicieron por dos razones: primera, porque las festividades proporcionaban recursos a un Estado pobre fiscalmente, y, segunda, porque su popularidad era tal que eliminarlas habría sido costoso políticamente. La Independencia dio origen al surgimiento de la política popular, a una muchedumbre de "indios" y "pelados" que ahora era necesario apaciguar o incluso adular, con el resultado de que los ayuntamientos y aun los presidentes de la nación prefirieron subastar el Zócalo a los empresarios para la organización del paseo y tratar de modular el estilo y decoro de las festividades. En resumen, antes que tratar de eliminar la festividad, las élites gobernantes trataron de manipularla.

Un ejemplo revelador es lo que ocurrió cuando, en 1867, los liberales triunfantes recuperaron la ciudad de México de manos de los franceses. En una reunión previa a las festividades, el ayuntamiento empezaba por expresar su disgusto con la fiesta: "La Junta opinaría por que no se volviera a permitirse en la plaza principal el espectáculo si no repugnante, sí ridículo […]".

En el último de los casos, se quejaba, las festividades deberían ser expulsadas de la plaza principal a lugares menos prominentes, como la Plaza de Santo Domingo; sin embargo, los miembros del cabildo llegaron a la siguiente conclusión: "[…] pero por este momento no es oportuno combatir la vieja costumbre, ni menos perjudicar a muchos pobres que especulan en varios espectáculos, en el comercio de dulces, fruta, etc. , y que son los que han experimentado la dura tiranía del Imperio, las fatigas y penurias del sitio, y otras, y que podrán reponer en alguna parte con las diversas especulaciones".[1]

Aun cuando el nuevo gobierno liberal no esperaba obtener dinero de la fiesta y a los liberales les parecía que la celebración era repugnante o ridícula, consideraron que sería imprudente dar siquiera el aparentemente mínimo paso de cambiar el lugar donde se llevaba a cabo, esto es, del Zócalo a un lugar cercano. En cambio, el cabildo resolvió seguir adelante con las celebraciones tradicionales y cosechar de ellas el capital político que pudiera: "Acerca del alquiler de localidades, arrendarlas con la rebaja de 30% respecto de la tarifa que se fijó en el último año del Gobierno llamado del Imperio; pues aunque resultará menor lucro al Municipio, ni la diferencia es tal que saque de apuros al Ayuntamiento, y sí se beneficiará a muchos pobres, a quienes es preciso hacerles palpable la mayor equidad de la Administración actual".[2] Si no puedes vencerlos, úneteles.

Los detractores políticos de los "días de muertos" rehuyeron el enfrentamiento directo y, en cambio, centraron su atención en la crítica de las festividades en la prensa y en hacerlas coincidir con los valores de la época, con el resultado de que, durante el siglo XIX, las conmemoraciones urbanas de los muertos se convirtieron en ocasiones marcadas por

elaborados intentos por dar un tono más elevado a la incontenible fuerza de los mercados populares y las peregrinaciones a los panteones para la "llorada del hueso", como un príncipe dando tumbos sobre el lomo de un burro. El florecimiento de la política popular significó no solamente que la fiesta habría de ser tolerada, sino que era necesario hacer provisiones para una fiesta dignificada, ejemplar, con el propósito de que compitiera con la "repugnante" fiesta popular y su arcana superstición o la eclipsara.

La evolución del Paseo de Todos los Santos

El Paseo de Todos los Santos tuvo su origen en los mercados de los "días de muertos". Debido a que los mercados se concentraban en la Plaza Mayor, cerca de la catedral metropolitana, y a que tenían lugar en un día festivo, se cambió su horario a la tarde (para que no entraran en conflicto con la misa) y, por lo tanto, rápidamente se relacionaron con un agradable paseo por la plaza.

Otro importante incentivo para el desarrollo del paseo fue la costumbre de estrenar ropa nueva en los "días de muertos", así como la de dar en esos días dulces y juguetes funerarios a los niños. Los resultados de esa combinación son fácilmente imaginables: la concentración de un comercio que combinaba artículos para los muertos (en especial las velas —en torno a las cuales había una elaborada artesanía—, flores y otros materiales para la ornamentación de las tumbas y los altares domésticos), alfeñiques (dulces de azúcar) para los niños, "pan de muertos", una amplia variedad de frutas, platillos de diversos tipos y chucherías religiosas. Debido a que los comerciantes se congregaban en una sección del Zócalo, el Portal de Mercaderes, las hileras densamente atestadas de puestos de esa zona formaban una especie de pasaje, que fue la primera forma del paseo.

En pocas palabras, lo que se observa a todo lo largo del siglo XIX es la elaboración del paseo, ya sea a expensas de las obligaciones ultramundanas de la fiesta religiosa, ya sea como complemento de ellas. Así, en su paseo de 1815 con doña Verdad, Fernández de Lizardi contrasta los atestados portales del Zócalo ("llenos de concurrencia") con los desolados portales del cementerio, adonde doña Verdad lo lleva ("aquel lugar triste y sombrío").[3] El paseo llegó a ser un espacio donde se consentían las vanidades: el ir muy endomingado se convirtió en un pretexto para el despliegue de la moda; el aglomerarse entre las angostas hileras de puestos permitía llevarse una buena tanda de pellizcos y estrujones, pasarse billetes y robar, mientras que el paseo más pausado que permitían otros espacios de la plaza (y, más tarde, de los recientemente de moda panteones de la periferia urbana) era ideal para pasar revista, guiñar el ojo y hacer alarde. Todo lo anterior fue complementado poco después con un baile vespertino, un alumbrado especial para el Zócalo, representaciones teatrales también especiales y otras formas de entretenimiento.

El contraste entre el paseo y las piadosas oraciones por las almas en la iglesia o el cementerio hicieron del paseo la antítesis del espíritu de la festividad. Así, en 1785, el crítico ilustrado Hipólito Villarroel se quejaba a voz en cuello:

> Este día triste y funesto por su objeto, es el de mayor desorden y el de mayor escándalo que hay entre los muchos del año, reduciéndose su festejo a apiñarse hombres y mujeres en el estrecho paso del Portal de los Mercaderes con el pretexto de ver las ofrendas […]. Esta concurrencia no es otra cosa que una permitida escuela de liviandad, donde con achaque de la

confusión y multitud se alarga a todo género de licencias indebidas, siendo continuos los pellizcos, los manoseos, los estrujones y otros precursores de la lascivia; no siendo pocos los hurtos de alhajas que se experimentan en este confuso tropel de gentes y otros desórdenes cuyas consecuencias son indefectibles.

Estos son los sufragios que reciben las almas del purgatorio de los habitantes de la ciudad de México, en unos días que debían dedicarse sólo para el recogimiento y la quietud. […] Todo el tiempo de los finados es un continuo ultraje, permitiéndose vender públicamente y regalarse con título de ofrendas, figuras de frailes, de clérigos y otros personajes, hechas de masa y de dulce, no para recuerdo de lo que fueron, sino es por modo de festejo en el que dan a entender el poco aprecio con que miran las ceremonias fúnebres que hace la iglesia en alivio de los que ya terminaron su carrera.[4]

A medida que avanzaba el siglo XIX, no obstante, también se hacían esfuerzos por reconciliar el paseo con la conmemoración de los difuntos y por ver los dos acontecimientos en consonancia uno con otro; en 1869, por ejemplo, un escritor de la *Revista literaria* ofrecía una deliciosa reinterpretación burguesa de la fiesta:

Todos Santos y *difuntos*. El uno el día de la vida; el otro el día de la muerte.

Presentan el mayor contraste y se encuentran el uno a continuación del otro. No parece sino que la Iglesia ha querido colocar intencionalmente el día consagrado a la tristeza, a renglón seguido de uno consagrado a la alegría, para mostrarnos de ese modo la nada de las cosas humanas.

El primer día de Noviembre ha sido lo que es siempre entre nosotros; un verdadero día de fiesta, un día en que todo lo que encierra de hermosura y de lujo la capital, se da a luz de las iglesias, en el jardín de la plaza, en las calles de Plateros y de San Francisco, en la Alameda, y en el paseo de Bucarelli.

Todos Santos ha sido sobre todo un día de gloria para las pollas y pollos. Las unas han lucido sus inimitables gracias; los otros han paseado por las calles de la capital su increíble suficiencia.[5]

En ese caso, un entusiasta y admitido "pollo" (es decir, un buen partido) interpreta el paseo como una celebración feliz de los santos y como una representación del vínculo entre la vida y la muerte. El pollo celebra a la Iglesia por su sabiduría en proporcionar un espacio igual y simétrico a la vanidad y la gravedad en una relación no sólo de alto contraste sino también de complementariedad. El autor pasa luego a alabar los bellos atributos… de las pollas.

Ese sentido perfecto de complementariedad y compatibilidad entre el duelo y la vanidad no se logró fácilmente. El paseo se originó como un mercado espontáneo: al principio, no lo administraba el ayuntamiento ni había inversión pública en él; por ejemplo: durante el siglo XVIII, no había iluminación del Zócalo para el día de Todos los Santos, como sí la había para la celebración de los nacimientos de los príncipes, la Virgen de Guadalupe o las victorias de las armas españolas.[6] La falta de inversión pública durante la historia temprana del paseo se refleja también en el hecho de que no hubiese sido cubierto en las noticias entre 1800 y 1821: el tratamiento del paseo en la *Gazeta de México* de esa época es nulo; por su parte, el *Diario de México* ofrece cierta información sobre las misas e indulgencias que se podía ganar en ese día e información general sobre la importancia y orígenes de las festividades.[7] Debido a que durante esa época la prensa se encontraba bajo estricta vigilancia gubernamental (únicamente hubo unos cuantos meses de libertad de prensa en 1812), el silencio es significativo, puesto que da pruebas del hecho de que el gobierno de la ciudad toleraba la fiesta a cambio de ganancias y paz, pero no estaba especialmente orgulloso de ello. Había, en cambio, mucho interés por mantener la observancia religiosa en un primer plano.

A pesar del énfasis oficial en la solemnidad de la ceremonia eclesiástica (modernizada), durante los primeros 20 años del siglo XIX, con la intensificación de su devoción religiosa, las clases altas de la sociedad enfrentaron la decadencia de la autoridad religiosa, el relajamiento

de las costumbres sexuales y la intensificación de la actividad política de las clases bajas.[8] No es sorprendente que, en medio de todo ello, el paseo se haya desarrollado a toda marcha durante esa época. Parece probable que el gobierno haya dado a esa distracción más libertad de acción durante el decenio de las guerras de independencia que en el decenio anterior debido a las presiones para obtener tanto ingresos como popularidad: hacia 1820, los empresarios habían empezado a solicitar al virrey el permiso para llevar a cabo un baile en el marco del paseo y, aunque la petición fue rechazada, el tono del documento, en particular la falta de una justificación larga y de peso de la propuesta, sugiere que un baile no era una innovación impensable en 1820.[9]

El mismo incentivo para consentir al público continuó después de la Independencia y, así, ya bajo Iturbide, el paseo fue subastado y se llevó a cabo un baile, a pesar del conflicto de fechas con la ceremonia de consumación de la Independencia;[10] sin embargo, la actitud gubernamental hacia el paseo siguió siendo un tanto ambivalente en los años inmediatamente posteriores: por una parte, el cabildo de la ciudad se quejaba en ocasiones de pérdidas financieras netas;[11] por otra parte, en ocasiones se consideraba que los bailes eran potencialmente perturbadores.[12] En consecuencia, aun cuando el paseo continuó desarrollándose durante esa primera época, el apoyo que recibió de las autoridades de la ciudad fue inconstante.

Ello se debió en parte a las continuas críticas a la práctica, pues en la prensa de la época, que también había obtenido su libertad recientemente, con mucha frecuencia se puso en tela de juicio lo apropiado del acontecimiento:

> El día del aniversario de los difuntos, cuando la iglesia se cubre de luto, y el racional se entrega a contemplaciones lúgubres sobre la eternidad, y a recuerdos amargos del padre y de la madre y del hijo y del amigo difuntos, en ese mismo día ves levantar en el parage más público, con autorización de las autoridades, una especie de Colgadizo ridículo, abierto al galanteo, a la competencia de los currutacos de ambos sexos, al comistrajo, a la destreza de los rateros, y a todo el desorden que proporciona la mezcla confusa de todo un pueblo en espacio tan reducido, y al compás de una música marcial. Si los obsequios fúnebres tributados a los muertos tienen por fundamento las lecciones de la razón, los objetos de la religión y los intereses de la sociedad, no sé como convenir la justicia de estas ideas con aparatos extravagantes, ajenos a la pureza de nuestra religión divina, y muy análogos a los ceremoniales de los paganos. Es preciso confesar que aunque el pueblo español es edificante en su respeto a la religión, tiene sin embargo el defecto de hacerla a veces monstruosa en algunas exterioridades, que aunque no son de su esencia, dan fundado motivo a la crítica de los sensatos, y sobrado pretexto a la malignidad de los novadores.[13]

En 1829, casi un año después de los disturbios del Parián, cuando el mercado más elegante de la ciudad de México fue incendiado, y después del exitoso rechazo de un intento de los españoles por recuperar la colonia, el corregidor de la ciudad formó una comisión que estudiara la conveniencia de seguir adelante con la tradición. El veredicto de la comisión fue simple y claro: “[…] es de opinión que ya por la utilidad que resulta a los fondos municipales ya por la diversión pública no se interrumpa esta costumbre”.

Como resultado de esa decisión, se tiene el primer relato oficial completo de las actividades del paseo que el Estado sancionaba. Dichas actividades incluían los puestos especializados en dulces, los puestos de frutas, un gran circo completo (con una tienda), que parece haber sido la principal atracción y cuyos asientos estaban divididos de acuerdo con las clases, y varios palenques para las peleas de gallos, cuyos asientos también estaban divididos, en ese caso, en tres clases.[14]

Hacia 1830, el alumbrado del Zócalo para las festividades había llegado a considerarse como obligatorio y, en 1831, fueron instaladas ochenta y ocho lámparas para dar un alumbrado adecuado al paseo.[15] Al mismo tiempo, los intereses conjuntos de los empresarios y el ayuntamiento de la ciudad llevaron a que se presionara para concentrar a todos los vendedores en la plaza principal, con el propósito de que el acontecimiento fuese suficientemente redituable, por lo que se recurrió a la policía para clausurar los puestos de dulces de las calles y entradas fuera del Zócalo. Para entonces, el espacio para el "paseo de las ánimas" había llegado a ocupar toda la plaza principal, no únicamente el Portal de Mercaderes: "Todas las fruteras y bizcocheras que se pongan en el círculo exterior de la Plaza y en cuatro frentes, se cobrarán por cuenta de los empresarios". Junto con la expansión, la fiesta se hizo cada vez más espléndida. Los empresarios pagaban por tres días de banda de música continua y se preparaba un balcón especial para el ayuntamiento de la ciudad y el presidente de la república.[16]

La organización del paseo se consideraba ya como un deber público, y el acontecimiento se creía decoroso y digno del público ilustrado de la ciudad de México. Del 31 de octubre al 2 de noviembre, se vendían billetes para las sesiones matutina, vespertina y nocturna, sin referencia a ninguna posible desviación de la asistencia a misa.[17] La importancia de la fiesta para el público y los ingresos relativamente magros de los empresarios que compraban la concesión llevaron al ayuntamiento de la ciudad a renunciar a rentar la plaza y, en lugar de ello, permitir que un solo empresario la ocupara gratuitamente, "en obsequio al público", a cambio de una celebración espléndida de la fiesta. El hecho de que el empresario de que se trataba fuese el general del ejército Manuel Barrera pudo haber sido significativo en ese caso.[18]

El sentimiento de que se había alcanzado un grado de decoro aceptable parece reflejarse en una gran parte de lo que se imprimía en los periódicos, que durante los decenios de 1830 y 1840 frecuentemente tomaron los "días de muertos" como la ocasión para una reflexión piadosa y solemne sobre la importancia de la vida, sin prestar mucha atención al paseo; sin embargo, debido posiblemente a los crecientes conflictos intestinos, el interés político por dar coherencia y un tono ilustrado a la fiesta no fue sostenido durante ese periodo. Hacia 1844, el ayuntamiento de la ciudad había pasado el control de la fiesta a su Comisión de Mercados y el paseo había vuelto a ser un mercado.[19] Una vez más, su supervivencia se basó en su importancia económica; en 1848, por ejemplo, inmediatamente después de la invasión estadunidense, los miembros de la Comisión de Mercados hicieron una consulta al ayuntamiento, preguntándole si quería que ellos organizaran el paseo de ese año:

> Si esta providencia se dirigiera únicamente a proporcionar una diversión a los habitantes de esta capital, la comisión se abstendría de consultar sobre el particular, pero se trata de facilitar a algunas personas infelices el recurso de que puedan adquirir auxilios por medio de los dulces y otros artículos que expenden, y de que se coloquen de la manera conveniente para cortar el desorden que pudiera originarse entre los concurrentes y los mismos vendedores.
>
> Por otra parte, los costos de la formación de la plaza en los términos que se puso el año de 1846, según han informado las oficinas de contabilidad, se hacen con los productos de esa misma plaza, quedando un sobrante aunque corto a beneficio de los fondos de V. E.[20]

La situación, en otras palabras, era comparable con la que habían enfrentado las últimas autoridades coloniales: era necesario tolerar el mercado debido a la presión que los

vendedores y comerciantes podrían ejercer si se les privaba de ese ingreso y debido a que también era una fuente de ingresos para el empobrecido gobierno de la ciudad. Para 1849, la Comisión de Mercados había empezado a emplear prisioneros para construir las estructuras y toldos del paseo.[21]

El paseo se desplomó a su punto más bajo del siglo XIX durante esa época. La ocupación de la ciudad de México por los Estados Unidos había llevado al gobierno de la ciudad a restringir severamente el paseo en 1847 y 1848:

> Considerando los abusos que con perjuicio del órden y tranquilidad pública se cometen frecuentemente, los días 1° y 2° del entrante mes de Noviembre, con motivo de celebrarse en el uno, la festividad de Todos los Santos, y en el otro, la Conmemoración de los fieles difuntos; que en las circunstancias actuales es mas imperiosa que otras, la nececidad de precaver toda ocasión que pudiera ser de resultados funestos, porque comprometiese a la capital con cualquiera imprudencia que no sería remoto se cometiera, produciendo algún choque con individuos pertenecientes al ejército americano; de acuerdo con el Exmo. Ayuntamiento de esta capital he creido conveniente dictar las siguientes providencias.

El presidente municipal restringía los tiempos y lugares en que se podía vender licor y pulque, y prohibía el paseo en ciertos puntos:

> Queda prohibido […] el paseo o diversión que se ha acostumbrado hacer en los puntos llamados Retama, Pradera y otros semejantes; lo mismo que situar puestos en que se espendan almuerzos, pulque, u otros comestibles en los lugares inmediatos a los panteones ó cementerios. […] No comprende esta prohibición a los vendedores de cera, alfeñiques ni otros dulces, quienes se colocarán indistintamente en puntos a propósito para que no se forme paseo.

Finalmente, el edicto del alcalde establecía:

> Para que sea eficaz la disposición laudable dada por el Illmo. Sr. Dean del venerable cabildo eclesiástico y vicario capitular, relativa a prevenir que los panteones no se abran en los días espresados, a fin de evitar la profanación que siempre se ha cometido en ellos, convirtiendo en paseo unos lugares religiosos, que por su naturaleza reclaman todo respeto y veneración; se recomienda a las mismas autoridades que, en la parte que les toca, eviten toda reunión y desorden en los puntos indicados.[22]

En un momento en que miles de soldados del valle de México habían sido muertos, el permitir la libertad de reunión en el paseo y los panteones parecía un riesgo mayor, como lo parecía el permitir el libre flujo de bebidas alcohólicas. Ambas medidas apuntaban a la religión como su justificación, pero tenían como telón de fondo una nación hecha añicos. Como lo señalaba un artículo de *El Monitor Republicano*: "¿Quién habrá que no tenga que llorar, y señaladamente después de una guerra sangrienta en que el plomo y el acero han segado tantas vidas y aniquilado tantas esperanzas?"[23] Al año siguiente, 1848, *El Monitor Republicano* publicó un artículo para los "días de muertos" en el que recordaba a los lectores que también las naciones morían, no sólo la gente, y hacía un llamamiento a la unidad nacional y a dejar a un lado el federalismo.[24] Mientras tanto, por si acaso la unidad no estuviese próxima, el gobierno de la ciudad envió órdenes a los cuarteles del ejército en la ciudad para cerrar los cinco cementerios de la metrópoli tan pronto como las solemnidades religiosas hubiesen concluido.[25]

Aun cuando contamos con relativamente pocas descripciones del paseo durante esa época, los indicios fragmentarios sugieren que su "buen tono" disminuyó en cierto grado; en efecto, una nota publicada en *El Monitor Republicano* en el Día de los Muertos de 1847 describía un

humor sombrío que pudo haber llevado a la disminución del entusiasmo de la élite por la fiesta: "El día de Todos Santos fué ayer diverso de los que hemos precenciado; ningún lujo de alhajas ostentaron las damas, y después de haberlas visto salir de misa sencillamente vestidas, pocas o ningunas encontramos visitando las reliquias".[26] La práctica de entregar el paseo a un solo empresario parece haber desaparecido alrededor de esa época: con toda probabilidad fue remplazada por el gravamen directo sobre los puestos en el Zócalo, estrategia que implica menos administración de los arreglos generales del paseo y, por lo tanto, una fiesta popular más caótica.

En lugar de ello, los "días de muertos" se convirtieron en la ocasión para sacudir al público lector con el ominoso augurio de la muerte de la nación:

> Por donde quiera que volvais los ojos encontrareis cadáveres y ruinas. ¿En dónde está la libertad? Murió de picadura de serpiente. ¿En dónde la independencia? Murió de cretinismo. ¿En dónde el heroismo de nuestros padres? Con ellos se hundió en la tumba.
>
> ¿Qué nos queda, pues? Sombras, fantasmas, almas en penas […]. Pereció el ejército, y no en los campos de batalla; pereció después de haber enviudado de la disciplina y de la subordinacion, murió la hacienda sin que pudiera volverla a la vida el elicsir de la indemnizacion, especie de cloroformo para que el país no sintiera su amputacion, murió el comercio, murió la industria, cuando apenas estaba en forma de feto, murió el poder público víctima de una enfermedad que pudiéramos llamar onanismo administrativo, murió la literatura que nació enclenque y raquítica, murió Tejas, murió Californias, murió Nuevo México, y acaso y acaso pueden ya tocar a muerto por Tehuantepec y por Tamaulipas, y por México en fin. Porque en este horrible cementerio, la fetidez mata, el aire está envenenado, la atmósfera pestilente y los sepultureros están ya agonizantes. ¡Ay! Por los hombres se dicen y se cantan responsos, la Iglesia entona su canto de requiem y hay la consoladora esperanza de que pasan a mejor vida; pero los pueblos que mueren, mueren y mueren para siempre […]. No hay para ellos vida espiritual, quedan envueltos en el sudario de la infamia, y dejan al mundo un nombre que es el ludibrio y la escecracion de las generaciones […].
>
> Murió México, ¿y quién lo dice? El *Constitucional* […] el diario del gobierno […].[27]

En ese contexto, se instaló en la esfera pública un humor negativo de autorreflexión. De manera predecible, quizás, es posible encontrar en esa época críticas al paseo semejantes a las de los primeros años del decenio de 1820:

> Nadie dirá ciertamente, a vista de la esplendidez y las galas que se ostentan en la plaza, por antifrasis llamada de *muertos*, a vista de tanta hermosa, que alegre y rebosando vida vaga por sus calles, atestadas de mesas de dulces, de distintos puestos, en que campea el gusto y la alegría; nadie dirá, al ver nuestra galante juventud, discurrir en pos de nuestras bellas, tan seductoras y graciosas; nadie dirá, contemplando que por una profanacion del buen gusto, y casi podia decirse por una inversion de ideas, las mesas llenas de *calaveras de dulce, tumbas y entierros* de distintas figuras, que allí en aquel centro de bullicio, de placer, de vida y felicidad, se celebra la *conmemoracion de los difuntos*.[28]

Estas críticas son interesantes debido a que los católicos modernizadores y los liberales jacobinos compartían algunos de sus argumentos, aun cuando el énfasis de unos y otros fuese distinto. Así, a los liberales no les molestaba el esplendor de la moda y el entretenimiento, pero sí les disgustaba la práctica de la "llorada del hueso" en los panteones, y, mientras que a los católicos modernizadores les perturbaba el consumo de curas y ataúdes de dulce, a los jacobinos les preocupaba la creencia persistente en el purgatorio; y tanto a los católicos modernizadores como a los liberales progresistas los perturbaban la embriaguez y los convites para las almas; sin embargo, dado que ninguna de las dos facciones podía darse el lujo de suprimir el paseo debido a su temor al precio político, lo que vemos en esas disputas entre ellas es una nueva espiral de inversiones en la fiesta, motivadas por el deseo no sólo de lograr

favores políticos, sino de hacer más aceptable la fiesta.

Ahora bien, la recuperación de los esplendores del paseo, el buen tono que había alcanzado en el decenio de 1830, fue difícil en un contexto marcado por una profunda inestabilidad, una ciudadanía descorazonada y la guerra civil entre católicos y liberales.

El potencial perturbador de la fiesta se había mantenido como una preocupación, incluso después de la invasión de los Estados Unidos, a todo lo largo del decenio de 1850 y durante la invasión francesa.[29] En 1862, el gobierno de la ciudad exigió que todas las cantinas y establecimientos de licores cerraran después de las tres de la tarde y sólo permitió que los panteones abrieran el día 3 de noviembre, del mediodía a las cinco de la tarde;[30] sin embargo, el paseo parece haber empezado a recuperar su anterior dignidad durante el imperio de Maximiliano. El emperador adoptó en la corte al escritor español José Zorrilla y, en esa época, la asistencia a la representación de su *Don Juan Tenorio* se convirtió en una tradición del "día de muertos". En efecto, Zorrilla, que era el modelo de más altura para los poetas de México, hizo una contribución temprana a la imagen de la intimidad de México con la muerte:

> Méjico es la ciudad de los cantares
> Huerto rico de frutas y de flores
> Y en medio de la guerra y sus azares
> Y en medio de la peste y sus horrores,
> Se mece en sus chinampas seculares,
> Cantando ante la tumba sus amores
> En un cantar que abarca estos extremos:
> "Cantemos hoy, mañana moriremos".[31]

La recuperación de la dignidad del paseo se reflejó en la prensa, que empezó a ofrecer una cobertura entusiasta alrededor de esa época:

> Alegre y muy concurrida estubo ayer toda la Plaza de Armas, pero con especialidad el zócalo y su círculo esterior, embanquetado. En los costados Este, Oeste y Sur, están colocados varios de los puestos en que se ostentan surtidos de dulces de variadas y escogidas clases, entre los que resaltan las calaveras de fino alfeñique para recordar que hoy es el dia de los difuntos. Los juguetes que representan entierros y tumbas, tuvieron con los niños que se los disputaban espendio rápido.[32]

Desde la mañana, dos largos jacalones de teatro de títeres habían empezado a llamar la atención del pueblo con ese pueril entretenimiento que había llegado a ser tan popular. Eran tan grandes que afeaban un poco la belleza de la composición general de la plaza:

> En el centro del zócalo, a pesar del activo afan, del señor empresario, aun no estaba concluido, pero demostraba ya en el estado en que se hallaba, un aspecto que indicaba seria al terminarse realmente encantador. Una eminencia en el centro construida con barro, adornaba con césped muy verde y con plantas de clase mas frondosa, de ancho follage y con frescas flores, que con grandes circulares del pié a la cumbre, figuraban un ramillete, coronado también de flores y plantas de las mas vistosas que presentaban un aspecto encantador, es lo que mas llama la atención. En el derredor y cimétricamente, se ven ondular numerosas linternas venecianas, que entrelazadas con muchas pipas caprichosas y albortantes han de inundar de luz todo el recinto, tanto en el interior como en el esterior. En cada una de las numerosas columnas se ven guirnaldas y ramas de hojas con flores, que abrazan en el centro un pendon nacional, con otros gallardetes, banderas y colgajos, cuyos colores rivalizan con los matices de las rosas que pululan en abundancia […]. Creemos que la compostura del Zócalo estará enteramente adornado con todos sus dijes para mañana en la noche, hora en que probablemente concurrirán a paseo todas las bellas.[33]

En las políticas relacionadas con el paseo durante ese periodo se palpa una combinación peculiar de logros y debilidades. La debilidad gubernamental se refleja en la influencia que tenían los mercaderes para prolongar las actividades más allá del 2 de noviembre. En 1860, los comerciantes lograron la aprobación oficial para la extensión de las celebraciones hasta el 10 de noviembre; y, en esa época, los empresarios más importantes del Zócalo eran los dueños de las compañías de teatro de títeres, que actuaban principalmente para auditorios populares en amplios jacalones cerrados, montados especialmente para la ocasión. En 1864, hubo ocho de esos jacalones, los cuales medían de 8 a 14 varas por 9 a 40 varas. En ese mismo año, los titiriteros se quejaron de que sólo se les había permitido permanecer hasta el 13 de noviembre, mientras que en otros años se habían quedado todo el mes, por lo que solicitaron permiso al ayuntamiento para prolongar su estadía hasta la celebración de la Virgen de Guadalupe (el 12 de diciembre). Aunque el ayuntamiento de la ciudad les negó la autorización, el emperador Maximiliano intervino en su favor, concordando implícitamente con la caracterización que hacían de sí mismos como productores de obras que, "antes bien son conformes con los hábitos de los mejicanos" que hacer algún daño.

Por otra parte, en los esfuerzos de Maximiliano por dar forma a su popularidad a través de la fiesta, se hace evidente una mayor iniciativa del Estado. Los jacalones que constituían tan gran monstruosidad para los miembros del ayuntamiento de la ciudad de México fueron complementados con una ornamentación más bien impresionante:[34] en 1864, el aparato rentado, comprado o hecho para el paseo incluía telones, tribunas descubiertas, trescientas lámparas de gas, seiscientos vidrios coloreados, trescientos globos, sillas, tapetes, macetas, espejos, pinturas, flores, grabados, encajes, banderas, una banda austriaca, la Banda Municipal de la Ciudad de México y mayordomos. También hubo una rifa con decenas de premios relativamente modestos (primer premio: una imitación del reloj de Lozada). Los negocios establecidos en el paseo incluían vendedores de dulces, fruta y agua de chía, cantinas, merenderos, bizcocheros y dos tipos de vendedores un tanto ambiguos: "tumberos" y "sombras".[35] En resumen, el buen tono había vuelto, pero seguía siendo una carreta tirada por los bueyes de la demanda popular.

LA RECONCILIACIÓN NACIONAL Y EL PROGRESO: CENIT Y DECADENCIA DEL PASEO DE LAS ÁNIMAS

En 1867, los liberales triunfantes no contaban con los recursos o el valor para eliminar o desplazar físicamente una celebración que ellos consideraban ridícula. Lo más que podían hacer era tratar de convertirla en un espacio para la educación y la ilustración. Hacia 1872, se habían iniciado los esfuerzos por establecer una Exposición Artesanal e Industrial como parte del Paseo de Todos los Santos. La idea fue intentada por primera vez en 1851, sin mucho éxito, cuando el Paseo de Todos los Santos de la ciudad de México fue elegido como el momento y lugar para imitar el Crystal Palace de Londres:

> […] parece que siempre se ha cuidado de que el pueblo de México no se entregue con exceso al dolor que producen las memorias de los muertos. Los virreyes erigían un tablado en la plaza, en la que la corte de la Nueva España ostentaba todas su galas; después el paseo fue alrededor del Parián y en los portales; hace pocos años tuvo lugar en la nueva plaza del mercado, y ya que se notaba decadencia en las *mesas de calaveras y animitas,* las exposiciones han venido a

reanimarlas. Entoldado el zócalo con la vela, formadas unas calles con diagonales que remataban en los ángulos de las banquetas de la plaza: de lejos parecía un mercado de pueblo; una ranchería; una colección de cabañas, gracias a las *sombras, petates, biombos, etc*., que entran en la construcción de las transitorias tiendas de dulces.[36]

Un indicio revelador de la consolidación del dominio gubernamental sobre el paseo es la denegación de permisos para establecer cantinas en el Zócalo, tendencia que se inició en 1876.[37] Poco después de ello, la escandalosa cantina fue remplazada por una café veneciano, entonces de moda en Europa. Su propietario, Agustín Fulcheri, justificaba su proyecto con términos más bien reveladores:

En Europa, en paseos semejantes […] nunca falta un café-restaurante, donde las personas que desean descansar un poco y tomar algún refresco, helado, café o lunch lo pueden hacer sin privarse de esta muy grata diversión.

En México, que siempre fue la primera ciudad del nuevo mundo que ha recibido y aceptado las ideas y adelantos Europeos […] hace verdadera falta [el] establecimiento de [un] café-restaurant […]. No pudiéndose por ahora hacer una cosa más estable, el que suscribe desearía poner en los días 1°, 2° y 3° de Noviembre próximo un elegante café-veneciano en la rotonda central del Zócalo.[38]

La petición tenía varios aspectos que vale la pena hacer notar. El primero y más obvio era la perfecta comparación que el empresario hacía entre el Paseo de Todos los Santos (al que caracterizaba como "este delicioso paseo que está siempre provisto de buena música militar") y los paseos de las capitales europeas de moda. Ya se ha visto que la semejanza sólo se logró con mucho esfuerzo, puesto que implicó erradicar la embriaguez, y una gama de comercios indeseables y "supersticiones retrógradas" (como los pasteles de tierra guadalupana enmielados que menciona Lyon). La política de Maximiliano había acreditado lentamente el paseo como una actividad civilizada y sus esfuerzos por complementar el entretenimiento popular con un paseo elegante, un baile y funciones de teatro habían tenido éxito.

El segundo aspecto de la petición digno de hacer notar es la caracterización que hacía Fulcheri de los visitantes del paseo como un círculo refinado que disfrutaba de una forma de ocio muy europea. La escena que evocaba Fulcheri no es la de una tumultuosa fiesta barroca que debiera terminar con la grave solemnidad de la misa y el cementerio, sino, más bien, la de un paseo vespertino por el parque, con refrigerios.

Finalmente, Fulcheri sugería que esperaba que algún día pudiera construir un establecimiento permanente, aunque no fuese económicamente factible; a cambio de la concesión, ofrecía a la ciudad cien pesos para obras públicas. Dados sus objetivos de largo plazo, la elección que hizo Fulcheri del día de Todos los Santos como el momento para establecer su café provisional sugiere que se trataba del paseo burgués más importante de la época y que en él había ganancias importantes qué cosechar, tanto por los mercaderes como por la ciudad.

A su vez, el ayuntamiento estaba ya en condiciones de hacer a sus concesionarios exigencias mucho más grandes que las que había podido hacer bajo Maximiliano, quien había tenido que tolerar los feos jacalones del teatro de títeres durante seis semanas enteras; consecuentemente, extendió el permiso a Fulcheri, pero exigió que su establecimiento fuese: "[…] adornado con decencia y en lo exterior con buen gusto, iluminado en la noche con profusión y en concierto con la iluminación general del Jardín".[39] En resumen, hacia 1876, el gobierno de la ciudad ya tenía el poder para moldear y dar forma a la celebración.

Hacia 1881, el gobierno municipal se había fortalecido lo suficiente como para sacar el paseo del Zócalo y, con ello, cumplir el sueño del ayuntamiento liberal de la ciudad de 1867. La justificación del cabildo de 1881 no era tan cándida como la de sus antecesores de 1867, ya que dejaba fuera la discusión sobre la tensión que los mexicanos ilustrados sentían con respecto a la celebración "de muertos" como una fiesta nacional. Los dirigentes políticos de la época, Porfirio Díaz y el presidente Manuel González, estaban completamente dedicados a diseñar la imagen nacional, por lo que tener una fiesta funeraria barroca en el Zócalo todos los años no era exactamente lo que tenían en mente; pero, antes que quejarse de la fiesta o tratar de erradicarla, el ayuntamiento de la ciudad envolvió su reformismo en un manto de apoyo:

> Los que suscribimos, miembros de la Comisión de Festividades, preocupados justamente en la necesidad de tomar un proyecto para las festividades de los días de "Todos Santos" y de "Muertos", proyecto que en cuanto sea posible evite los inconvenientes que en otros años han ofrecido las susodichas festividades, ha creído que al fomentarlas debidamente, era de todo punto necesario reglamentarlas con anticipación y sujetarlas a un plan uniforme e invariable. Los graves disgustos y las dificultades de todo género que han suscitado siempre al Ayuntamiento los jacalones que se han establecido en la Plaza de la Constitución, los obstáculos que para la circulación, han presentado cada vez mayores, la multitud de puestos y construcciones ligeras que en esos días se acostumbra levantar, y la formación reciente del jardín del atrio de la Catedral que disminuye el espacio disponible, nos han inducido a proponer al Cabildo que las mencionadas festividades se verifiquen en la Alameda.[40]

Además de despejar el Zócalo, el traslado del paseo al muy francés y a la moda parque de la Alameda ofreció al ayuntamiento de la ciudad la oportunidad de eliminar algunos de los aspectos menos agradables (y de clase baja) de la tradición: los jacalones de títeres y los vendedores independientes fueron prohibidos en el nuevo paseo. En lugar de ellos, el cabildo planeó una distribución de mucha clase: a partir de entonces, hubo un salón de exposiciones, tiendas elegantes, quioscos para las bandas musicales, un café y únicamente puestos autorizados. El salón, que ofrecía un programa de entretenimiento, tenía un costo de entrada. La feria duraba del 30 de octubre al 30 de noviembre y tuvo el primer alumbrado eléctrico de la ciudad.

El traslado de la fiesta a la Alameda fue la coronación de la exitosa transformación gubernamental del paseo, de ser un festival popular ampliamente rechazado y sin autorización, a una temporada que, como lo expresó el cabildo, era "digna de la Culta Capital", con el resultado de que, de 1881 en adelante, los respetables diarios de la ciudad de México hicieron una cobertura regular del programa, la iluminación, la ornamentación y el aspecto general del paseo, mientras que las críticas del acontecimiento como vergonzoso o contrario a la civilización prácticamente desaparecieron.

Al mismo tiempo, la política de engalanar la fiesta mediante su transformación en un ejemplo de ocio burgués respetable puso de manifiesto las similitudes entre los gustos de la élite y el pueblo. José Tomás de Cuéllar desarrolló esa crítica en 1882; dividió a la población de la ciudad de México en dos clases: la "gente culta", que vestía "raso Amarillo", casimir francés, plumas de avestruz y tacones altos, y "el pueblo", que convertía el Zócalo en un mercado indio, se sentaba en el suelo, dormía sobre las piedras, sólo usaba "paños menores" y se envolvía en frazadas.

Para horror de Cuéllar, no obstante, la "gente culta" de México tenía las mismas deplorables costumbres que "el pueblo". El café-restaurante de Fulcheri y el paseo de la élite

separaban a las clases, pero lo único que se lograba era revelar su igualdad fundamental:

> El raso Amarillo come trufas y la frazada cacahuates; pero raso y frazada comen doble esos días en honra y Gloria de los muertos, que ya no comen. La barbarie y el refinamiento están de acuerdo con el modo de sentir; experimentan el mismo dolor, el mismo regocijo, y el mismo apetito; pero les disgusta juntarse, rozarse. El raso Amarillo teme la pelusilla que se desprende de la manta, de la frazada y del rebozo.[41]

Para Cuéllar: "Un indio taciturno y callado delante de un montón de cempasúchil, delante de bizcochos azucarados que respeta, y a la luz de dos velas de cera y envuelto en la nube del incienso [es] un egipcio del tiempo de Sosostris, en América, que está probando que el camino del progreso es más largo que lo que parece a primera vista".[42] Más que reformar los hábitos del indio, la "gente culta" realmente los había adoptado, bajo una forma distinta. Sus reformas e intervenciones habían sido diseñadas para separar a las clases, no para educarlas.

De ese momento en adelante, la historia del Paseo de Todos los Santos es más bien compleja. El desplazamiento del paseo, del Zócalo a la Alameda, significaba que, en cierto sentido, la fiesta había sido desnacionalizada, ya que la participación gubernamental se había vinculado al fomento del comercio, la caridad y el ocio, factores que fácilmente podían emigrar de los "días de muertos" a otras ocasiones sin un verdadero obstáculo. En cierto sentido, la gente de buen tono estaba ahora en libertad de abandonar la fiesta por completo, si así lo deseaba.

La creciente riqueza del paseo y el fortalecimiento del gobierno permitieron que la fiesta fuese limitada nuevamente a sus fechas originales (del 31 de octubre al 2 de noviembre). Los negocios sancionados oficialmente y las vacaciones escolares durante esos días, junto con la introducción de los trenes y tranvías, llevaron al público de la élite y de la clase media a valerse de la ocasión para disfrutar de las modernas formas de ocio (días de campo, partidas de caza, excursiones, turismo, etcétera), todo lo cual, a su vez, llevó finalmente a que el paseo de la Alameda volviera a su condición de mercado popular sin reglamentar.

Al mismo tiempo, el desplazamiento del paseo a la Alameda significó que la actividad en el Zócalo volviera al comercio de baja calidad, aunque, pronto, se obligó a los comerciantes "de muertos" a abandonar el Zócalo por completo. El despliegue de orden y buen gusto en la Alameda también llevó a la imposición de medidas de orden en el Panteón de Dolores y otros cementerios populares. El buen tono del paseo iba bien con un conjunto de paseos más a la moda en los panteones, que entonces se convirtieron en el centro de la atención de los reportajes periodísticos. En resumen, el éxito del régimen porfirista marcó tanto el cenit como la decadencia del paseo como un acontecimiento económico, cultural y social importante que reunía a todas las clases de la ciudad de México. La separación de las fiestas de la élite y el pueblo se filtraría finalmente a la representación de la fiesta como intrínsicamente popular y habría de olvidarse toda la historia de la participación de las clases altas en la fiesta.

El abril de la fiesta porfiriana fue el periodo entre 1881, cuando el paseo se desplazó a la Alameda, y 1898. El grado más alto que alcanzó la fiesta fue en 1893, cuando Díaz, toda la élite de "los científicos", el cuerpo diplomático extranjero y la comunidad de negociantes extranjeros presidieron una gran feria comercial organizada en el paseo. El periódico *The Mexican Herald* describió el paseo de 1893 con los siguientes términos:

> El festival de ayer en la Alameda es prueba de que México puede manejarse en las reuniones sociales brillantes cuando las clases influyentes de la sociedad se hacen cargo. Los caballeros y damas que organizaron la fiesta, y los que ayudaron en ella atendiendo los puestos, tienen derecho a las gracias de la gente de la ciudad, no solamente porque el bazar produjo una gran suma para caridades merecidas sino porque el festival fue de tal carácter que puede aliviar la monotonía de la vida social aquí y asimilar esta ciudad en cierto grado a las otras grandes ciudades del mundo, lo que es justo y adecuado, ya que ha llegado el momento en que esta famosa capital deje a un lado su mezquino provincialismo y adopte los aires metropolitanos que tiene derecho a asumir.[43]

Las damas de la élite porfiriana, entre ellas las de la comunidad estadunidense, pusieron puestos donde se vendían productos franceses: bombones, pasteles, *éclairs*, helados, flores, perfume, fotografías, cerveza y periódicos, todo bajo los toldos de un gran "Pabellón morisco", con gran abandono a las pasiones orientalistas de la época. La fiesta fue auspiciada por el presidente Díaz y su esposa, quienes luego tomaron el tren a Orizaba para celebrar las festividades con una partida de caza. *The Mexican Herald* lista los nombres de unas 150 personas de habla inglesa que estuvieron presentes en las celebraciones.[44] El Día de Todos los Santos de 1894, fue inaugurada una de las grandes ilusiones de toda capital tropical: una pista de patinaje.[45]

Casi inmediatamente, se desarrolló una división de clases entre la Alameda, donde se concentraba la alta sociedad, y el Zócalo, que el gobierno había abandonado. El periódico *The Two Republics* describía el contraste entre las dos fiestas con los siguientes términos:

> En la Plaza [es decir, en el Zócalo], una multitud pintorescamente vestida se movía entre los puestos, comprando *calaveras* […]. Era una escena llena de espíritu, de contrastes, que comprendía aparentemente la civilización de varios siglos. En la Alameda, se desarrollaba un cuadro aún más encantador. Ahí, la belleza y la moda de la ciudad se congregaban desde temprano por la mañana hasta la medianoche, atestando el elegante salón de conciertos en el centro, en particular durante las horas vespertinas […]. Las luces eléctricas, la hermosa ornamentación y la música inspiradora prestaban encantos adicionales al animado cuadro formado por los más finos productos de los climas mexicanos rodeados por impacientes admiradores.[46]

Después de 1898, la atención y regulación del gobierno (además de la policía) en relación con el paseo fueron en disminución y lentamente volvió a convertirse en un mercado popular. Así, el 3 de noviembre de 1898, el periódico *The Two Republics* se quejaba de que, aunque el paseo atraía a la acostumbrada masa de gente:

> […] las multitudes tenían muy poco para entretenerse. […] Como en el día anterior, los puestos ofrecían un aspecto deprimente, suficiente para el visitante indio enrebozado o encobijado, pero un lastimoso desperdicio para los que esperaban algo más. Siempre vale la pena visitar la Alameda, pero la exhibición de los restos de alegrías pasadas no aumenta su belleza, y eso fue exactamente lo que se hizo ayer, casi lo mismo que el día anterior.[47]

En 1908, *The Mexican Herald* también se quejaba de que: "En esta ciudad, el Día de Todos los Santos ha perdido su anterior popularidad, que todavía conserva en las pequeñas ciudades del interior. Los puestos varios y los de frutas alrededor de la Alameda no fueron tan numerosos como el año pasado, porque la gente ya no está tan prendada del paseo y las tiendas de dulces".[48]

El mercado se empobreció aún más durante los años de la revolución y se puede detectar cierto tono de nostalgia en algunos periodistas que hicieron reportajes sobre la festividad durante esa época;[49] en 1918, por ejemplo, en un artículo sobre los "días de muertos" y el nacionalismo, un editorialista se quejaba del tono nostálgico de un grabado hecho en una

exposición intelectual para los "días de muertos": "Al pie de un grabado fantástico y tan confuso que se antoja reproducción de fotografía espírita, dice que 'las Calaveras se van' y 'que constituye un encanto visitar los puestos de la Alameda para quienes aman las viejas y típicas costumbres del México antiguo, que desgraciadamente tienden a desaparecer, para dejar paso a las modernas, vulgares e incoloras'".[50]

¿Qué quería decir exactamente el artista cuando afirmaba "las Calaveras se van"? Que él supiera, ¡la primera guerra mundial y la Revolución mexicana habían producido suficientes calaveras como para dar abasto! Hacia 1920, no obstante, también *El Universal* había empezado a considerar el Paseo de Todos los Santos como algo del pasado:

> Todo México desfilaba por aquellos puestos. Por la noche se efectuaba el Paseo de la Plaza, reuniéndose en apretados grupos, todas las clases sociales, en los salones del Parián.
>
> Hoy aquella costumbre no existe. Los típicos puestos desaparecieron de frente del Portal; pero en cambio, se levantan horribles barracas en el costado de la Alameda. […] El paseo de la Alameda del día de hoy, pudiera llamarse de la gente provinciana. El chocolate oaxaqueño, la loza de Guadalajara, los "ates" de Morelia […]. Hasta juguetes de patente japonesa. Sólo uno que otro "Trinitario" de papel lustroso y cabeza de garbanzo se ve en manos de los chicos.[51]

¿Por qué declinó el paseo durante ese periodo? La respuesta exige reflexionar un poco en lo que implicó su desplazamiento del Zócalo a la Alameda. La evolución de la fiesta sugiere una adaptación política a lo que comenzó como una actividad mercantil espontánea. Las consideraciones financieras y políticas habían llevado a los sucesivos gobiernos de la ciudad no sólo a tolerar el paseo sino también a tratar de hacerlo aceptable conforme a sus propias normas modernas. En las soluciones de compromiso que se alcanzaron, se tenía debida cuenta tanto del ocio como de la religión, y el duelo por los seres queridos se combinaba con el fortalecimiento tanto de la comunidad religiosa como de la nacional. En resumen, la práctica popular, los trascendentales acontecimientos del siglo XIX (que tanto contribuyeron a hacer importante el ritual funerario nacional), y los diversos intentos del gobierno por suplementar la celebración popular y la religiosa con sus propios componentes ilustrados y patrióticos triunfaron sobre todas las objeciones que tanto los estrictos católicos como los jacobinos albergaban en contra de la celebración popular.

Consecuentemente, generaciones enteras de personas, tanto en la ciudad de México como en las capitales estatales, crecieron con un paseo en el que las clases se reunían y se dividían en una imagen de comunidad. *The Mexican Herald*, uno de los periódicos en inglés de la ciudad de México en la época del porfiriato, hizo notar el efecto de la comunión entre las clases, particularmente en las visitas a las iglesias y los cementerios. Como lo expresó uno de sus reporteros:

> Lo más peculiar era la completa ausencia de cualesquier idea de prestigio o casta en la muchedumbre que pasó el día en los panteones. Ricos y pobres se abrían paso a codazos a través de las masas de gente y nadie parecía verse favorecido más que otro. Igualmente imparcial era el rezo de las oraciones junto a las tumbas que formaban una de las principales ceremonias a todo lo largo del día. La clase alta descendía de sus carruajes y pronto se mezclaba con el humilde peón que había hecho a pie todo el camino desde la ciudad.[52]

Ese sentido de comunión en la fiesta estaba especialmente asociado en la memoria con la antigua fiesta en el Zócalo, con la misa en la catedral de la ciudad de México y con la visita al Panteón de Dolores. Otro reportero, al comentar sobre las masas religiosas, decía: "El día fue

característicamente mexicano y todas las clases se mezclaron en las iglesias y los cementerios en una manifestación asombrosamente espontánea de democracia religiosa".[53] Cierto, el periódico en inglés tendía a exagerar la armonía social, pues, en 1897, *El Imparcial* hacía notar que, en el Panteón de Dolores: "La clase acomodada permaneció hasta las 11, temiendo broncas escandalosas, como las que en años anteriores se han registrado".[54] No obstante, sigue siendo justo decir que Díaz había logrado una "nacionalización" relativamente exitosa de la fiesta en el amplio espacio de la encrucijada del mercado, la política y la religión, y del duelo familiar, comunal y nacional que era la fiesta.

El presidente Porfirio Díaz era sensible a ese aspecto de la fiesta, y logró un grado desmesuradamente alto de identificación entre la fiesta y la nación. Bajo su auspicio se construyó la Rotonda de los Hombres Ilustres en el popular Panteón de Dolores, haciendo del cementerio lo que los periódicos de la época reconocían universalmente como el lugar que reunía a los de arriba y los de abajo: "Dolores con su Rotonda de Hombres Ilustres; con su quinta y sexta clases, donde va la gente de abajo, aquellos cuyos deudos no pudieron pagar la tierra".[55]

En realidad, Díaz llevó el culto de los héroes nacionales muertos a nuevas alturas, comenzando por el culto de Juárez, que él fomentó, y por los entierros que ofreció a los principales políticos e intelectuales de la época, entre ellos sus antiguos opositores, como el presidente Sebastián Lerdo de Tejada. Matthew Esposito, que estudió los entierros del porfiriato, resume así la estrategia de Díaz: "En lugar de vilipendiar a sus antiguos rivales políticos, Díaz los exaltó después de su muerte".[56] En el Paseo de Todos los Santos, Díaz fomentó la identificación nacional, convirtiéndolo en un festival de progreso nacional y dando el mejor tono a la ornamentación tanto del Zócalo como de la Alameda durante las festividades.

Por otra parte, existe un sentido en el que Díaz también hizo más de lo que sus predecesores habían podido lograr nunca para separar la festividad de la narrativa nacional. La fuerza comparativa de su gobierno y de la economía dio a Díaz una libertad de movimientos de la que carecieron sus predecesores con respecto a las presiones de los vendedores del mercado y el populacho. Esa libertad se expresó convincentemente en el desplazamiento del paseo fuera del Zócalo, que no sólo era el centro político y el corazón simbólico de la nación sino también estaba flanqueado en dos de sus lados por barrios populares. Lo interesante es que Díaz decidió no llevar el paseo a una barriada de clases bajas, como la Plaza de Santo Domingo o la Plaza del Volador, como lo habían previsto sus antepasados liberales de 1867. En lugar de ello, lo llevó al lugar más de moda disponible en la nueva ciudad que estaba construyendo. La Alameda era un parque de estilo francés, construido conforme al espíritu de los Jardines de Luxemburgo, en París; estaba cerca de los nuevos barrios de clase alta de Santa María la Ribera y Roma, y del viejo dinero de la calle de Plateros; y era el lugar donde la burguesía de México experimentó por primera vez con los nuevos estilos de ocio y la exhibición de modas.[57] Al llevar el paseo a la Alameda, Díaz consumó el blanqueado de un festival que había alcanzado una popularidad legítima entre todas las clases. Por primera vez, el gobierno dominó exitosamente las principales dimensiones del paseo. En este sentido, se podría decir que Díaz finalmente domó la fiesta y, con ello, estableció las condiciones para la separación (y re-unión) de la fiesta y la nación.

El enérgico manejo y dirección de Díaz de la tradición popular también se abrieron paso dentro de los cementerios, donde se establecieron nuevas medidas de mantenimiento del orden para eliminar la comida y la bebida. En general, la prensa de la época se mostraba altamente laudatoria de la manera como se mantenía el orden tanto en el paseo como en los cementerios; *The Mexican Herald*, por ejemplo, informaba a sus lectores: "Las escenas dentro del cementerio fueron muy ordenadas; no se permitieron comestibles en el interior, por lo que no hubo la posibilidad de hacer días de campo bajo los árboles. Tan estricto fue el orden que el reportero vio que un gendarme no permitió la entrada a una mujer que estaba comiendo una lima".[58]

Se puso mucho énfasis en la policía y en el mantenimiento del orden en la Alameda, en los nuevos tranvías que transportaban a las multitudes al Panteón de Dolores y en los panteones mismos. El mantenimiento del orden era importante no sólo en los lugares sino también para los reporteros y lectores de la prensa. En 1903, *The Mexican Herald* informaba que veinte policías habían guardado el orden entre los visitantes del Panteón de Dolores.[59] En 1908, el mismo periódico informaba: "[…] a lo largo del camino al Panteón de Dolores se mostró muy activa y eficiente una guardia especial de la policía montada, mientras en el interior del cementerio la guardia de policía ordinaria mantuvo el orden para prevenir incidentes trágicos, como los que habían tenido lugar en años anteriores".[60] En 1909, el periódico informaba también: "[…] hace apenas seis años, la fuerte mano de la ley prohibió las fondas en los cementerios y éstos se hicieron ordenados y pacíficos, y en este gran día de fiesta las innumerables flores y velas los han transformado ahora en lugares de armonía y belleza".[61]

Las medidas de mantenimiento del orden estaban dirigidas en particular al Panteón de Dolores: Díaz había establecido el carácter nacional de ese cementerio al convertirlo en el panteón tanto de los pobres como de los héroes de la nación; consecuentemente, esos actos de mantenimiento del orden no estaban dirigidos inequívocamente a los pobres, y realmente se podían representar como supeditados a los intereses del público en general. El incremento del control sobre los cementerios también significaba que se podía fortalecer la tradición del paseo en el panteón, y ello era útil para el culto de los héroes nacionales que Díaz fomentaba. Así, en esa época, los periódicos de la ciudad de México comenzaron a reseñar con regularidad los paseos de los panteones. Junto al análisis de la asistencia y la ornamentación en cada panteón, se prestaba una atención detallada a las tumbas de los héroes de México.

Durante el último decenio del siglo XIX y principios del XX, los periódicos de la ciudad reseñaban rutinariamente las flores dejadas en las tumbas del educador Gabino Barreda y el poeta Manuel Acuña. El presidente Benito Juárez, el poeta Manuel Gutiérrez Nájera, el suegro de Porfirio Díaz, Manuel Romero Rubio, y el antiguo presidente Miguel Lerdo de Tejada siempre eran importantes. Más tarde, las tumbas de Francisco I. Madero y José María Pino Suárez eclipsarían a la mayoría de las otras. Los panteones de Dolores y San Fernando, el Panteón Francés, el Panteón Español y otros establecimientos de clase alta eran cubiertos todos los años, lo cual contrasta con la muy escasa atención que se prestaba a los panteones que eran exclusivamente para los pobres, debido a que, por lo general, esos cementerios carecían de todo nexo con la fama o la fortuna o de todo tipo de monumentalidad: "En cambio hay millares de cruces de madera semejando un verdadero Valle de Josafat".[62] Los cementerios urbanos que eran estrictamente de clase baja tenían poco atractivo para la prensa,

pues eran muy deprimentes: “El Panteón General de la Piedad es sin duda alguna el más humilde de todos, es el de los más pobres, tanto de la clase media como de la ínfima de la ciudad, por eso no se ven allí suntuosas capillas ni artísticos monumentos, y tal parece al visitar este panteón que ahí se siente mayor tristeza como si efectivamente allí soplara el hálito de la muerte”.[63]

Debido a todo ello, el Panteón de Dolores, con sus seis clases, se convirtió en el único cementerio popular que la prensa cubría rutinariamente y que, de manera simultánea, ofrecía una imagen de cultura popular y nacional; en efecto, el conspicuo despliegue de mantenimiento del orden en Dolores permitía al gobierno de Díaz presentar la fiesta a los visitantes extranjeros como una curiosidad que valía la pena ver; por ejemplo: cuando un grupo de inversionistas estadunidenses visitó México, el gobierno no vaciló en llevar a algunos de ellos al cementerio durante el Día de Todos los Santos. Los miembros del partido Sillwell consideraron la visita como la más interesante de todas, mientras que Samuel Bankhardt, de la compañía editorial United States Investor, declaró que estaba: “[…] ‘sorprendido por la limpieza de la ciudad de México’, que es igual a la de cualquier ciudad que haya visto. También la fuerza de policía lo sorprendió como más competente que en la mayoría de las ciudades del norte”.[64]

En resumen, se podría decir que se había logrado una versión secular del catolicismo en un grado importante, ya que el Paseo de Todos los Santos había sido integrado exitosamente al nacionalismo progresista y complementaba el culto de los héroes nacionales en el panteón.

La mayor capacidad regulatoria del Estado porfirista también permitió al gobierno poner límites a la fiesta. Los anteriores gobiernos se habían visto forzados continuamente a extender la temporada comercial “de muertos” con el propósito de satisfacer las demandas de titiriteros y vendedores. En los primeros años de Díaz, el mercado del Paseo se mantenía durante todo el mes de noviembre, pero, durante el decenio de 1890, se había vuelto a reducir al periodo del 31 de octubre al 2 de noviembre. En compensación por ello, no obstante, todos los negocios cerraban por decreto y se daba vacaciones a las escuelas.

Debido a la secularización de la fiesta y a su asociación con el ocio y una orientación progresista, esas medidas, en efecto, establecieron el escenario para la decadencia del paseo entre las clases acomodadas de la ciudad de México; así, un escritor del periódico *The Two Republics* se lamentaba:

> Los macabros objetos de la muerte que hasta ahora se habían vendido en el Zócalo fueron vendidos ayer en el antiguo mercado de El Volador. En el último momento, el ayuntamiento de la ciudad decidió que no se debía instalar los puestos en el Zócalo y también que no se debía permitir vendedores ahí. Consecuentemente, una por una, las antiguas costumbres de la ciudad consagradas por la tradición están desapareciendo y pronto las grandes fiestas sólo existirán en las páginas impresas de los archivos de los periódicos más antiguos de la ciudad. El Día de Todos los Santos es el lunes y la ciudad presentará una apariencia de cementerio debido a que todos los negocios estarán prácticamente suspendidos y los habitantes estarán ausentes durante varias horas en los cementerios de las afueras.[65]

Las vacaciones de los negocios enviaron a las clases medias y altas aun más allá de los cementerios de las afueras: el punto alto de la fiesta, a finales del decenio de 1880 y principios del de 1890, coincidió con la inauguración de toda una red de ferrocarriles, que fueron el sello distintivo y el icono de la época. Las festividades “de muertos” se convirtieron en una temporada de gran movimiento humano hacia fuera y hacia dentro de la ciudad, con el

resultado de que ahora eran idealmente adecuadas para hacer excursiones, días de campo, partidas de caza y turismo. El propio Díaz puso el ejemplo, yendo a una partida de caza inmediatamente después de auspiciar el gran paseo de 1893, como ya se ha visto. A partir de los últimos años del decenio de 1890, los periódicos publicaban tarifas y corridas especiales de los trenes que salían de la ciudad de México durante los días de fiesta, y el volumen de los viajes de vacaciones se convirtió en un ítem de los reportajes periodísticos.[66]

SPECIAL REDUCED RATES
ON ACCOUNT OF
ALL SAINTS AND ALL SOULS DAY
BETWEEN ALL POINTS ON THE
NATIONAL RAILWAYS OF MEXICO
FROM MEXICO CITY AND RETURN.
DATES OF SALE: October 28th to November 2nd, 1912. *October 30th to November 2nd, 1912.
FINAL LIMIT FOR THE RETURN: November 6th, 1912. *November 4th, 1912.
NATIONAL RAILWAYS OF MEXICO.

FIGURA VII.1. The Mexican Herald, *anuncio de las tarifas de trenes especiales de vacaciones para el Día de Todos los Santos y el Día de Ánimas, 1912 (Hemeroteca Nacional)*

Junto con el abandono del Paseo de Todos los Santos por la élite y su adopción del ocio moderno, se detecta que en esa época dio inicio la decadencia de su entusiasmo por el *Don Juan Tenorio*. Aun cuando la obra sigue representándose en el Día de Todos los Santos todavía hoy en día, e incluso ha experimentado un renacimiento en los años recientes, en la época tendió a dirigirse de manera creciente casi exclusivamente a las clases bajas. En 1924, el crítico de teatro de *El Universal*, escribía:

> Esperanza Iris en su teatro —¡quien lo creyera!— y Ricardo Mutio en el Hidalgo han sido los únicos fieles al pobre "Don Juan". Le llegó su hora. Nunca creímos que hubiéramos llegado a escribir alguna vez estas palabras […]. Era natural. ¿Por qué, hoy que ninguna tradición se respeta, por venerable que sea, iba a respetarse ésta que no era sino infantil? Y ahí está la explicación: que Don Juan y sus esqueletos y muertos que hablan les importan un comino a los niños de ésta época, que en las nuestras fueron los que lo festejaron con sus risas nerviosas y renegaron de él por las "pesadillas" que les ocasionó.[67]

El escritor hacía responsable al cinematógrafo por la disminución de la capacidad de la obra para causar impresión.

Otro crítico de la época consideraba que la manera como el público recibía al personaje mismo siguió una trayectoria que fue de la admiración al miedo, de éste a la risa y de esta última al ridículo. De acuerdo con esta versión, la costumbre de presenciar el *Don Juan Tenorio* cada año carecía ya de base tanto social como moral.[68] Si bien es cierto que no todos los críticos compartían esa opinión, pues muchos de ellos escribían como si la tradición se mantuviese intacta, es evidente, como escribió Salvador Novo más tarde, que la obra pasó al

terreno del *burlesque* aproximadamente en esa época.[69] Aun cuando se puede encontrar cierto número de interpretaciones relativas a las causas de la disminución de asistencia al *Don Juan Tenorio* como un ritual de la élite, una de las causas principales fue sin duda alguna la decadencia del paseo de la élite, tanto en el Zócalo como en los cementerios.

El Paseo de Todos los Santos se había convertido en un mercado venido a menos, sostenido principalmente por las clases bajas urbanas y los turistas de las provincias. La descripción periodística de la fiesta "de muertos" como característica de las clases bajas es válida precisamente para ese periodo. Los ejemplos de ello son demasiado numerosos para presentarlos en mucho detalle, pero una o dos excepciones serán útiles para indicar el tono del comentario:

> Los indios y el pueblo supersticiosos de las clases bajas celebran el día bebiendo en exceso, llorando todo el día, tanto hombres como mujeres, y los otomíes se empeñan en visitar las parroquias y las capillas de los cementerios, donde lloran y, hablando en su lengua nativa, piden a voz en cuello a las imágenes por el alivio de las ánimas del purgatorio.[70]

FIGURA VII.2. *Las interpretaciones de buen tono del* Don Juan Tenorio *reaparecieron en 2003, en medio del renacimiento contemporáneo de los "días de muertos".*

El desplazamiento de la descripción de la fiesta centrada exclusivamente en la ciudad a la afirmación, por el contrario, de que la verdadera tradición, la tradición viva, se encontraba en lugares como la región otomí es típico de esa época; pero el tono para describir la fiesta de la ciudad también da pie a una mayor discriminación de clase que lo que era el caso en los reportajes anteriores:

> Ayer, los curiosos pelados y peladitos estaban parados alrededor de los puestos contando chistes innumerables, todos los cuales eran supuestamente jocosos de acuerdo con la norma predominante en sus estratos. La venta de "pan de muertos" y calaveras, esqueletos y otros truculentos objetos empezará a partir de hoy, y se levantará una abundante cosecha […]. En estos días hay una concurrencia pintoresca alrededor de la Alameda, y ningún turista debería perdérsela.[71]

La decadencia parece haberse intensificado en los años de la lucha revolucionaria, particularmente después de 1913. Aun cuando las reseñas de los periódicos ponían énfasis sobre todo en los aumentos de precios de artículos como las velas y las flores, es probable que la época revolucionaria no haya sido propicia para un ritual de comunión entre los ricos y los pobres, y mucho menos para el despliegue público de la moda que antaño caracterizaba el paseo. Por esa razón, hacia el decenio de 1920, los diarios de la ciudad de México habían empezado a registrar los "días de muertos" como días de ocio que tenían poco qué ver con el propósito original de la fiesta, mientras que los artículos nostálgicos sobre el "México Viejo" recordaban a los lectores unas prácticas sobre las que se escribía como si hubiesen estado vigentes en un remoto e irrecuperable pasado.[72]

CONCLUSIÓN: LA MUERTE Y EL ORIGEN DE LA CULTURA POPULAR

Por lo general, no se piensa en la cultura popular como un sistema de significación que se pueda fechar. Si, no obstante, se hace, la tendencia es a rastrear sus orígenes hasta las grandes civilizaciones agrarias que sirvieron como fundamentos de los estados modernos; la cultura popular se rastrea hasta la cultura de la casa y el hogar. En el caso de México, frecuentemente se considera que las civilizaciones agrarias cultivadoras de maíz de Mesoamérica fueron el punto de origen de la cultura popular. El antropólogo Guillermo Bonfil llamó a ese sustrato cultural "el México profundo".

No existe duda alguna de que la sociedad colonial se basó en la antigua cultura mesoamericana: los campesinos siguieron cultivando y preparando el maíz, el chile y el frijol con los métodos de sus antepasados, y las creencias religiosas y las formas políticas fueron transformadas sobre la base de los antiguos *habitus*. Frecuentemente, las formas, símbolos y significados sociales mexicanos tienen orígenes precolombinos, tanto de las civilizaciones americanas como de las europeas.

Ahora bien, a pesar de lo anterior, la idea de la cultura *popular* implica un sistema de vínculos entre lo alto y lo bajo, y, a este respecto, la cultura popular mexicana se originó como una elaboración de la jerarquía colonial, durante la época en que las expresiones idiomáticas de deferencia e interdependencia se establecieron firmemente. La cultura popular en ese sentido evolucionó en relación con el proceso hegemónico; en el mundo colonial, siguió a la organización del Estado, antes que precederla. Entendida de esa manera, la cultura popular mexicana se originó en los últimos decenios del siglo XVI.

La imagen de interdependencia orgánica entre las clases adquirió forma a través de un elaborado conjunto de creencias y prácticas orientadas hacia la muerte y los muertos. El movimiento de ese mundo al purgatorio, y de ahí al cielo, sirvió como suplemento, extensión y complemento lógicos de las relaciones de intercambio que legitimaban y daban coherencia conceptual al sistema de clases de México. Dentro de ese marco, las almas del purgatorio representaban la versión extrema de la pobreza; estaban absolutamente desamparadas; sin embargo, como los pobres, no podían ser ignoradas por completo, salvo a expensas de su propia salvación última. En consecuencia, los vínculos entre los ricos y los pobres, y, de manera más general, entre los capaces y los incapaces, se completaban en la otra vida. El alma inmortal cerraba el círculo ideológico de la hegemonía colonial, completando el largo ciclo

de intercambios que quedaba inconcluso a la muerte de un individuo. Las recompensas en la otra vida compensaban la injusticia mundana.

Al mismo tiempo, la ansiedad que acompañaba la idea de la buena muerte, idea que dejaba a la gente terriblemente vulnerable a la condenación, también ayudaba a enmarcar y representar los modos aceptados de solidaridad horizontal: cofradías de campesinos, de miembros de gremios, de comerciantes e incluso de esclavos. De esa manera, el sistema de apoyo organizado para manejar la muerte y la otra vida generó expresiones idiomáticas de interdependencia jerárquica, así como un lenguaje de solidaridad y competencia corporativas. La imaginería era tan poderosa que rápidamente trascendió el control clerical y se estableció firmemente en las casas y las comunidades.

La importancia capital de la muerte para la jerarquía colonial hizo de las costumbres funerarias de la época barroca un objetivo principal de los modernizadores, tanto de los católicos como (más tarde) de los liberales. Los reformadores deseaban construir una sociedad con menos lazos de patronazgo y dependencia, una sociedad con menos gastos en los rituales y más inversiones productivas, una sociedad que concibiera el progreso como un fenómeno mundano, más que como una recompensa ultramundana, y, con el propósito de efectuar esas transformaciones, buscaron socavar las hermandades religiosas, así como las prácticas y la pompa funerarias. En su momento, los liberales radicales trataron de arrebatar la muerte completamente de manos del clero.

Ahora bien, los esfuerzos reformadores se iniciaron en una época difícil, puesto que coincidieron históricamente con el nacimiento de la política popular y se desarrollaron en torno al combate por una estructura estatal débil. La política popular implicó la formación constante de facciones y partidos que se extendían más allá de las comunidades tradicionales y a través de los límites de las clases. Las prolongadas guerras de independencia de México dieron comienzo a la era de la política popular.

En ese nuevo contexto, las consideraciones políticas pragmáticas atemperaban constantemente la ideología de los reformadores. El tratar de alterar sentimientos muy profundos concernientes al bienestar de los muertos o incluso las formas populares de recreación y celebración podía ser políticamente suicida o financieramente ruinoso, con el resultado de que la batalla por las costumbres funerarias apropiadas ingresó al terreno ideológico, y la imaginería de lo macabro, incluido el humor negro, impregnó la discusión pública. El combate por las filiaciones políticas populares exageró la conmemoración de los muertos, añadiendo una capa tras otra de rasgos civilizados a la ya muy elaborada fiesta barroca de los muertos. Si bien es cierto que la muerte fue emblemática del Estado colonial, también lo es que los muertos se convirtieron en el testigo esencial clave, tanto de los modernizadores como de los tradicionalistas, en las nuevas batallas ideológicas que tenían lugar en la arena de la opinión pública. Cuando se buscaba desalojar a las clases sociales tradicionales o ponerlas en tela de juicio, se ponía a los muertos por delante como fuerzas vivientes y fuente de apoyo político. En consecuencia, la cultura popular moderna no era nada si dejaba de ser macabra, y la rica tradición de manipulación de los muertos se convirtió en el legado del Estado moderno, una vez que finalmente se consolidó bajo Porfirio Díaz.

[1] AHDF, *Festividades de noviembre*, tomo 1, expediente 8, f. 2 (1867).

[2] *Ibid*.

[3] José Joaquín Fernández de Lizardi, "La crítica de los muertos sobre muchos de los vivos, miércoles 1° de noviembre de 1815", en María Rosa Palazón (coord.), *Obras*, vol. 4, *Periódicos*, imprenta de Doña María Fernández de Jáuregui, UNAM, México, 1970, pp. 124-125.

[4] Hipólito de Villarroel, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España* [1785], Porrúa, México, 1979, pp. 186-187.

[5] "Crónica de la capital", *Revista Literaria (Semanario de Literatura y variedades*), tomo I, México, 1869, pp. 1-4.

[6] En lo concerniente a las fechas en que se alumbraba el Zócalo durante la segunda mitad del siglo XVIII, véase AHDF, Iluminación para Festividades, 1742-1823, vol. 2313, tomo 1, expedientes 1-16.

[7] *Diario de México*, 1° de noviembre de 1809, y 1 y 2 de noviembre de 1811.

[8] Juan Javier Pescador, *De bautizados a fieles difuntos: familia y mentalidades en una parroquia urbana, Santa Catrina de México, 1568-1820*, El Colegio de México, México, 1992, p. 72.

[9] AHACM, Ciudad de México, *Actas de Cabildo* (sesiones ordinarias), 6 de noviembre de 1820.

[10] *Ibid*., 4, 6, 16 y 20 de octubre de 1821.

[11] Véase, por ejemplo, AHACM, Ciudad de México, *Actas de Cabildo* (sesiones ordinarias), 12 de octubre de 1824 y 15 de octubre de 1825.

[12] Véase, por ejemplo, AHACM, Ciudad de México, *Actas de Cabildo* (sesiones ordinarias), 7 de noviembre de 1826.

[13] "Funerales," *El Águila Mexicana* núm. 203, 4 de noviembre de 1825. [Novador: "particularmente, persona que inventa novedades que se juzgan peligrosas en cuestión de ideas", *DUE*. T.]

[14] AHDF, Fiestas Religiosas, 1695-1867, vol. 1066, expediente 7, f. 6 (1829).

[15] *Ibid*., expediente 7, f. 14 (1831).

[16] *Ibid*., expediente 7, f. 25 (1831).

[17] *El Sol*, 30 de octubre de 1830.

[18] AHDF, Fiestas Religiosas, 1695-1867, vol. 1066, expediente 7, f. 25 (1831). La petición para exentar de las cargas fiscales a los empresarios organizadores había sido hecha pública ya el 2 de noviembre de 1827, en *El águila mexicana*.

[19] AHDF, Mercados, vol. 3731, expediente 172, ff. 2-5 (1844).

[20] *Ibid*., expediente 205, f. 3 (1848).

[21] *Ibid*., expediente 220 (29 de octubre de 1849).

[22] "Gobierno del Distrito Federal", *El Monitor Republicano*, 31 de octubre de 1847.

[23] *El Monitor Republicano*, 2 de noviembre de 1847.

[24] "Muerte de las naciones", *El Monitor Republicano*, 2 de noviembre de 1848.

[25] AHDF, Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, 1802-1856, vol. 3673, tomo 1, expediente 39.

[26] *El Monitor Republicano*, 2 de noviembre de 1847.

[27] Fortuno, "Día de muertos", *El Siglo XIX*, 3 de noviembre de 1851.

[28] "El día de difuntos", *El Monitor Republicano*, 2 de noviembre de 1850.

[29] Con respecto a las pruebas del acceso restringido a los cementerios durante ese periodo, véase Fortuno, "Día de muertos", *op. cit*.

[30] "Todos santos y muertos", *El Monitor Republicano*, 1° de noviembre de 1862.

[31] José Emilio Pacheco, "Reloj de Arena: Infierno y paraíso de Zorrillo", *Letras libres*, marzo de 2001, pp. 36-39.

[32] "El salón del Zócalo," *El Boletín Republicano*, 3 de noviembre de 1867, p. 3.

[33] *Idem*.

[34] El ayuntamiento de la ciudad caracterizó los jacalones como "una contravención a las leyes de policía y ornato, de seguridad y de tranquilidad pública": AHDF, Festividades [Todos Santos], expediente 6, p. 36 (1865).

[35] AHDF, Festividades [Todos Santos], expediente 6 (1865).

[36] *Ilustración Mexicana*, Tomo II, 1851, pp. 58-60.

[37] AHDF, Mercados, vol. 3738, expediente 728 (1876).

[38] *Ibid*., expediente 834 (1879).

[39] *Ibid*.

[40] AHDF, Festividades de Noviembre, vol. 106, tomo 1, expediente 21 (1881).

[41] José Tomás de Cuéllar, "Después de muertos" [1882], reproducido en *Artes de México*, núm. 67, 2003, p. 28.

[42] *Ibid*.

[43] "Charity Fete: The Wealth and Fashion of Mexico Unite to Raise Funds for the Poor", *The Mexican Herald*, 31 de octubre de 1893.

[44] *Idem*, y "Out Hunting", *The Mexican Herald*, 31 de octubre de 1893.

[45] "El skating-ring de la Alameda - su inauguración", *El Universal*, 2 de noviembre de 1894.

[46] "The Feasts of November", *The Two Republics*, 3 de noviembre de 1885.

[47] "The Alameda", *The Two Republics*, 3 de noviembre de 1898; véase también "Las fiestas de noviembre: La capital, aspecto de la ciudad", *El Universal*, 2 de noviembre de 1894.

[48] "Day of All Saints", *The Mexican Herald*, 2 de noviembre de 1908.

[49] "Los puestos, que en años anteriores solían ocupar los lados norte y poniente de la Alameda, hoy están confinados por completo al lado norte", en "All Souls Day to Be Observed in City Today", *The Mexican Herald*, 2 de noviembre de 1914.

[50] "Los muertos y el nacionalismo", *El Universal*, 3 de noviembre de 1918.

[51] Jacobo Dalevuelta, "La conmemoración de los fieles difuntos", *El Universal*, 2 de noviembre de 1920; trinitarios: hermanos legos que participaban en los entierros y estaban representados en juguetes mortuorios.

[52] "Mourned for the Dead", *The Mexican Herald*, 3 de noviembre de 1904.

[53] "Masses for the Souls of the Dead; Candles Burned; Flowers on Graves", *The Mexican Herald*, 3 de noviembre de 1905.

[54] "En el panteón de Dolores", *El Imparcial*, 3 de noviembre de 1897.

[55] Jacobo Dalevuelta, "La conmemoración de los fieles difuntos…", *op. cit.*

[56] Matthew Esposito, *Memorializing Modern Mexico: The State Funerals of the Porfirian Era, 1876-1911*, tesis de doctorado, Department of History, Texas Christian University, 1997, p. 23.

[57] William Beezley, en *Judas at the Jockey Club and Other Episodes of Porfirian Mexico*, The University of Nebraska Press, Lincoln, 1987, ofrece el mejor estudio sobre el ocio en la época.

[58] "The Cemeteries", *The Mexican Herald*, 2 de noviembre de 1898.

[59] "Dolorous at Dolores", *The Mexican Herald*, 3 de noviembre de 1903.

[60] "Tributes to the Dead", *The Mexican Herald*, 3 de noviembre de 1908.

[61] "The Cities of the Dead Made Beautiful with Flowers", *The Mexican Herald*, 3 de noviembre de 1909.

[62] "El panteón de los pobres", *El Imparcial* 1° de noviembre de 1897.

[63] *Ibid*.

[64] "No Regular Program: Noted Visitors Choose Nights to Suit Themselves, Many at Dolores Cemetery", *The Mexican Herald*, 3 de noviembre de 1905.

[65] "The Feast Days", *The Two Republics*, 2 de noviembre de 1890.

[66] "Travel of the Holidays Is Breaking the Record", *The Mexican Herald*, 1° de noviembre de 1907; "Travel is Enormous", *The Mexican Herald*, 2 de noviembre de 1907; "Passing Day", *The Mexican Herald*, 31 de octubre de 1897.

[67] José Joaquín Gamboa, "Teatralerías", *El Universal*, 3 de noviembre de 1924.

[68] Carlos González Peña, "El desprestigiado Don Juan", *El Universal*, 1° de noviembre de 1925.

[69] José Zorrilla, *Don Juan Tenorio*, pról. de Salvador Novo, Porrúa, México, 1966.

[70] "Day of All Saints", *The Mexican Herald*, 2 de noviembre de 1908.

[71] "The Booths Are Making Ready for the Fiestas", *The Mexican Herald*, 30 de octubre de 1909.

[72] Las crónicas como "Del tiempo pasado: El Rosario de las Ánimas", *El Universal*, 31 de octubre de 1926, de Artemio del Valle Arizpe, se convirtieron en un género periodístico que apareció con cierta constancia a lo largo del siglo XX, del decenio de 1920 en adelante.

TERCERA PARTE

LA MUERTE Y LA BIOGRAFÍA DE LA NACIÓN

VIII. LA POLÍTICA DEL CUERPO Y LA POLÍTICA POPULAR

LA NACIONALIZACIÓN DE LOS MUERTOS

En el *Memorial* de 1682 del obispo de las islas Canarias, se vinculaba el culto del purgatorio expresamente al nacionalismo español. En su plegaria y testimonio, las almas apelaban, no al cristianismo, sino a España como su defensor particular. Consecuentemente, el culto de la muerte fue uno de los aspectos de la amplia nacionalización de la religión que fue parte fundamental del nacionalismo español moderno temprano.[1]

La Ilustración española hizo poco por revertir esa tendencia; por el contrario, a medida que España declinaba en el foro europeo, los españoles, en cuanto *españoles*, dirigían apelaciones íntimas a la muerte, los santos y las ánimas del purgatorio; en particular, utilizaban las oraciones fúnebres para reivindicar la existencia de vínculos especiales entre la religión y la identidad nacional española y como una forma de propaganda para reclutar voluntarios para la milicia.[2] Las oraciones por el alma de Carlos II proporcionan un útil ejemplo de la manera en que el catolicismo fue nacionalizado en la retórica funeraria. La muerte de Carlos II, en 1700, terminó la línea de los grandes defensores de la fe, los Habsburgo, trajo consigo una guerra de sucesión que concluyó con el ascenso de la línea de los Borbón al trono de España y produjo una conmoción de incertidumbre de un rincón a otro del reino español.

En una oración fúnebre por el rey leída en la catedral de la ciudad de México, el orador reprendía a la Muerte por su falta de consideración hacia la lealtad cristiana de España: “Abusas de nuestra constancia (insolente) para gloriarte de tu tirania, y te consuelas en la imagen de tu misma deformidad […]. Mas cobarde eres, o muerte, mucho temes el valor de España, pues no te atreves a venir sola, y te previenes de inpensados accidentes”. Después, el orador acusaba a la Muerte de estar motivada por los celos de los vecinos de España: “Esta no es mudanza de la fortuna solo, sino venganza, que embidia la grandeza de España […]”.[3]

Cuando el imperio español entró en su siguiente crisis, cuando enfrentaba la gran marea de la Revolución Francesa, se adoptó nuevamente una tonada similar, aunque esta vez se interpretaba con un estilo neoclásico, y no barroco; por ejemplo: en su oración fúnebre de 1799 por el virrey Juan Vicente Güemes, conde de Revillagigedo, fray Ramón Casaus lista las muchas contribuciones del virrey, entre ellas cierto número de las que ya nos hemos ocupado en capítulos anteriores: innovaciones agrícolas, persecución de los vagos, introducción de métodos científicos en la minería, innovaciones educativas y atención a la propiedad y el mantenimiento del orden. Gracias a Revillagigedo, decía Casaus: “Vemos las procesiones sin escandalos, ni griterías, ni ventas infames. Vemos en el dia grande del Altisimo, que su ineffable Soberania honra nuestras Calles, sin vexacion de los pobres Indios, acompañando con mas decencia y sosiego, sin mascaras ridiculas, y caminando baxo el suntuoso toldo, mejor diria, baxo el arco triunfal que la piedad del Conde le erigio […]”.

Ahora bien, todos esos beneficios únicamente lograron fortalecer el estrecho vínculo entre España y la religión: “¡Divina Religión! Las lagrimas me vienen a los ojos a fuerza de tan deliciosas memorias. ¿Quando mas necesarios estos exemplos, que en un siglo de irreligion, en que tantos hombres, no hombres sino Demonios escapados del abismo, ridiculizan

sacrilegamente lo mas augusto y respectable de la religion, y quisieran hacer incompatibles la piedad y la heroicidad?"[4]

Con la invasión napoleónica de la península ibérica, en 1808, la identificación de los españoles como el pueblo elegido de Dios se hizo más estridente, más desesperada: "¿Para qué es vivir, si hemos de ser testigos del llanto mas doloroso, que se percibe en toda nuestra Peninsula, porque el pérfido Bonaparte heredando la ambicion de Antioco, ha hecho con los Españoles lo mismo, que aquel con los Judíos?" Esta oración fúnebre pronunciada en la ciudad de México llamaba a los fieles a reconocer las deudas con aquellos que caían a manos de los franceses y pagar: "[…] quanto debemos a aquellos, y el interés, que nuestros corazones han de tomar para libertar los suyos de las penas, que quizá les afligen en el Purgatorio, con lo que les significaremos nuestra grande amistad".

Después de todo, argüía el orador:

> […] la sangre que circula por nuestras venas es Española; si nuestros padres no han nacido en aquel suelo, nuestros Abuelos si: aún tenemos allá parientes y amigos, que pueden haber terminado su vida en esta general conmoción: la causa de ellos y nosotros es comun: ellos adoran el mismo Dios que veneramos; la Religion que a ellos distingue nos condecora; el propio Rey inocente y desgraciado que tienen, hemos ya jurado nosotros: nuestros usos, costumbres é inclinaciones, son idénticas […].[5]

A todo lo largo de esa turbulenta época, se establecieron vínculos idénticos o muy similares entre la muerte y la nación en las grandes oraciones fúnebres.[6] En una oración fúnebre dedicada por la comunidad vasca de Puebla a los hombres que perecieron en 1808 en la defensa de Buenos Aires en contra de los británicos, el jesuita Antonio Joaquín Pérez Martínez resumía los méritos de las víctimas de la siguiente manera: "Con ellos se han adquirido la gratitud de la patria: con ellos han puesto de su parte la justicia del mundo: con ellos han excitado a su favor las entrañas de la divina misericordia".[7]

En resumen, a medida que el imperio español entraba en crisis, el vínculo entre la religión y la nación se hacía estridente. Los muertos desempeñaban una función especial en esa forma de nacionalismo crecientemente defensiva, ya que España, en su calidad de paladín de la fe, era también la defensora de las olvidadas ánimas del purgatorio, y el vínculo de fe entre los muertos y los vivos sostenía el fervor patriótico y el sentido de militancia. En efecto, la nacionalización de los muertos llevó a los personajes ilustrados sensatos de la época a confiar en las oraciones fúnebres y en las apelaciones a las almas en su búsqueda de apoyo político. Mientras que el funeral barroco estaba especialmente orientado hacia la representación pública de la prominencia social y la caridad cristiana, en muchas ocasiones los funerales de la época revolucionaria fueron transformados para hacer hincapié en la moralidad pública y los intereses nacionales.

LA MUERTE Y LA OPINIÓN PÚBLICA

Tanto la politización de las prácticas funerarias como la nacionalización de los muertos se reflejaron en la cultura popular, especialmente en la utilización del ridículo como herramienta política. La primera oración fúnebre irónica publicada en México de que se tenga noticia fue las "Honras fúnebres a una perra", un documento sin fecha de finales del siglo XVIII que es una

parodia del género de las exequias barrocas, escrito por un crítico ilustrado.[8]

La oración está dedicada a una perra, Pamela, y viene completa, con una descripción detallada de la pira funeraria de cuatro pisos, inscripciones latinas (*Pamelae/Nobilissimae Ca. Optimae. Stirpitis. Atavis. Progeniter*), sonetos y jeroglíficos (con las correspondientes explicaciones) y una oración fúnebre cargada de latinajos y referencias pedantes. Las "Honras a una perra" fue una salva en la batalla en contra de la pompa funeraria barroca y, más generalmente, en contra de la estética barroca, con sus jeroglíficos y sus cerradas formas poéticas.

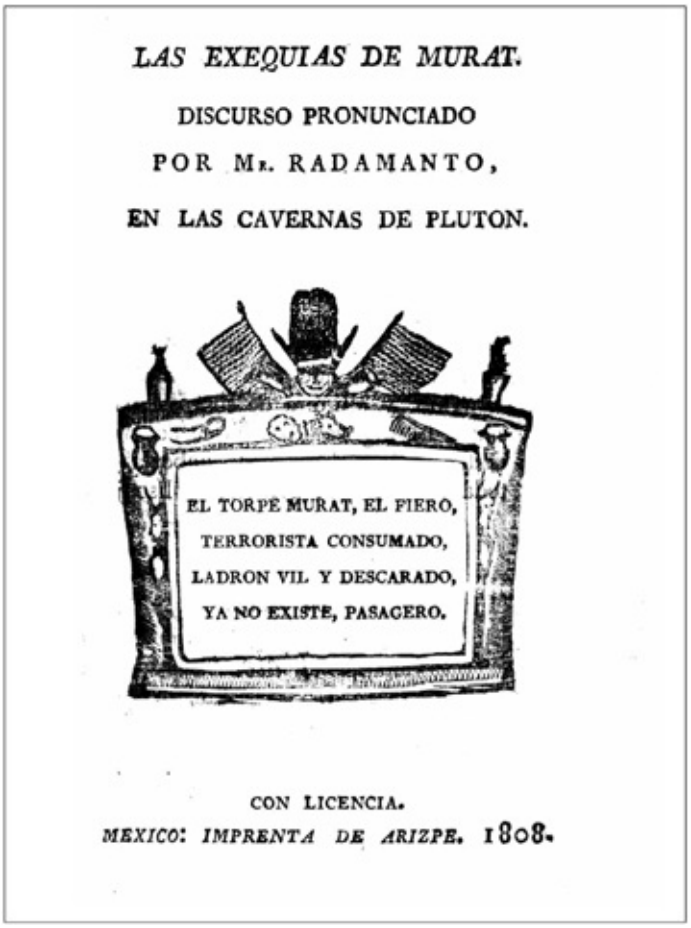
Las invasiones francesas de España y las guerras de independencia dieron origen a un tipo de política muy diferente, caracterizada no solamente por las divisiones ideológicas, sino también por las facciones en el seno de las clases y la movilización popular. En ese contexto floreció el nuevo género funerario satírico. De acuerdo con la creencia católica, los pecados y méritos de un individuo, sus vicios y virtudes, únicamente podían ser juzgados después de la muerte; la oración fúnebre era el momento de la sociedad para alabar y expresar arrepentimientos y reservas, incluso en el entendimiento, desde luego, de que el verdadero y efectivo juez del alma sería Dios omnisapiente.

Las "Honras a una perra" no están dirigidas en contra de esa práctica: son una crítica del estilo barroco, trillado, grandilocuente y pedante, pero no de la idea de la oración fúnebre como un momento de juicio. En efecto, la oración fue escrita en una época en que estaba tomando forma un estilo ilustrado reconocible de decir las oraciones fúnebres: la turbulenta época que comenzó con la Revolución Francesa llevó el género de la oración fúnebre en una dirección diferente: más que aguardar a que muriera una persona, los autores escribían oraciones fúnebres simuladas para los vivos, como presagio de su segura condenación.

En 1808, por ejemplo, se compuso y publicó en la ciudad de México una oración fúnebre por el general napoleónico Joaquín Murat, que estaba vivito y coleando en ese momento. Supuestamente, *Las exequias de Murat* fueron redactadas por Monsieur el Diablo en persona (*Discurso pronunciado por Mr. Radamanto, en las cavernas de Plutón*) y estaban dirigidas a los correligionarios de Murat: "Monsiures: quando yo me he propuesto por objeto de vuestra atencion y público reconocimiento los méritos de nuestro hermano Murat, bastaría solo, que os dixese que es otro Yo de Napoleon el grande". Después, el diablo procedía a caracterizar la nueva era demoniaca: "Es bien sabido, Monsiures, la época feliz en que nuestros carisimos companyeros Voltaire, Rouseau, Helvecio, y otros que les sucedieron, y precedieron, nos llenaron de Gloria, y prolongaron nuestro imperio con sus diablescas doctrinas. Todo era infierno entónces, Monsiures, el espanto, la desolacion, y el terrorismo hacian nuestras delicias, y sellaban nuestros triunfos".[9] A diferencia de las verdaderas oraciones fúnebres, que podían publicarse en algunos casos ilustres pero eran escritas para ser pronunciadas en los funerales, las oraciones simuladas eran escritas para la floreciente prensa política: estaban destinadas a su publicación, una amplia circulación y el entretenimiento popular. En México, dado el elaborado culto a la muerte, el género alcanzó rápidamente una verdadera popularidad y se convirtió en recurso de todas las facciones políticas. Como la imaginería de la *vanitas* de un Bolaños, el sermón fúnebre y, especialmente, su versión abreviada, el epitafio, fueron útiles para conservadores y progresistas por igual.

Por ejemplo: los progresistas de México se apresuraron a reimprimir un sermón publicado

por primera vez por los liberales de Cádiz, la *Oración fúnebre en las exequias que se hicieron a la difunta Inquisición, en el templo del fanatismo de la villa de la ignorancia, por un ministro de la misma, año de 1820*. El folleto presenta la Ilustración de una manera muy diferente a la descripción que se hace de ella en las exequias por Murat de 1808, que presentaban a Rousseau, Helvetio y Voltaire como ayudantes del diablo:


LAS EXEQUIAS DE MURAT.

DISCURSO PRONUNCIADO

POR Mr. RADAMANTO,

EN LAS CAVERNAS DE PLUTON.

EL TORPE MURAT, EL FIERO,
TERRORISTA CONSUMADO,
LADRON VIL Y DESCARADO,
YA NO EXISTE, PASAGERO.

CON LICENCIA.

MEXICO: IMPRENTA DE ARIZPE. 1808.

FIGURA VIII.1. *Cubierta de la oración fúnebre simulada por Murat (Biblioteca Nacional, fondo reservado).*

> ¡O santo establecimiento, que nuestra madre la ignorancia sostuvo por tantos siglos con heroico empeño! ¡Quien dijera que los torvos ilustradores de los inocentes que eran tan faciles de alucinar, al fuerte soplo de la razon habian de derribar tan sólidos cimientos! […] ¡Santa oscuridad! ¡Caos inmenso que sepultaba a los españoles en el fanatismo y en la supersticion! En tu existencia nos apoyamos solo.[10]

La popularidad del género aumentó a todo lo largo del siglo XIX, al mismo tiempo que se adaptaba a las costumbres funerarias modernizadas. María Concepción Lugo Olín demostró que el secularismo transformó los espacios de la observancia de los ritos funerarios en la ciudad de México: durante la época colonial, el cortejo de un notable daba un gran rodeo alrededor de la catedral metropolitana, seguido por todas las principales corporaciones de la ciudad, y los portadores del féretro hacían cinco altos con el ataúd, para simbolizar los estigmas de Cristo y, así, identificar al difunto como un verdadero defensor de la fe. Las oraciones fúnebres eran pronunciadas en la catedral o en una de las sedes de las principales órdenes religiosas, mientras que, a medida que avanzaba la secularización, las oraciones fúnebres fueron trasladadas a lugares seglares, como el Palacio de Minería, y, durante las

tumultuosas guerras de Reforma, los exaltados jacobinos pronunciaban oraciones fúnebres como arengas en las plazas públicas, como el parque de la Alameda.[11]

Al mismo tiempo, la presencia física de un cadáver o un funeral perdía importancia. En efecto, con la simplificación progresista de los funerales y las pompas fúnebres (debido en ambos casos a los altos costos de las pompas fúnebres y a las preferencias modernizadoras por una mayor austeridad), el epitafio, más que la oración fúnebre completa, llegó a ser utilizado más frecuentemente con propósitos satíricos. Los reformadores progresistas, como José Joaquín Fernández de Lizardi, utilizaban una estrategia retórica relacionada: la de los diálogos imaginarios entre los héroes muertos, a los que se movilizaba de esa manera para que comentaran sobre los acontecimientos de actualidad;[12] sin embargo, hacia la segunda mitad del siglo, los sujetos de los juguetones epitafios eran por lo general personas vivientes. Su muerte imaginaria, que se alardeaba y publicaba en hojas de gran formato durante los "días de muertos", proporcionaba la distancia irónica necesaria para que el humor penetrara la solemnidad que aislaba a los poderosos. Esos epitafios humorísticos, a menudo políticos, también llegaron a ser conocidos como "calaveras", y se convirtieron en ingrediente básico de la prensa política en los "días de muertos", en especial entre los años de 1850 y 1890.

Se tiene la impresión de que las "calaveras" fueron censuradas frecuentemente bajo la dictadura de Porfirio Díaz (1884-1911); por ejemplo: el periódico porfirista *El Imparcial* menciona una hoja de gran formato de "calaveras": "Con motivo de las fiestas del dos de noviembre circuló hoy un libelo insultante y procaz; no puede calificarse de otro modo una hoja de *calaveras*. La autoridad política tomó cartas en el asunto, y se espera de la rectitud del señor coronel Benitez, proceda como corresponda".[13] No obstante, el caso también confirma que las hojas impresas de epitafios satíricos eran populares incluso durante la dictadura y que, por lo general, eran toleradas, al menos dentro de ciertos límites.

Mientras que las oraciones fúnebres del decenio de 1790 y el primer decenio del siglo XIX consolidaron la nacionalización de los muertos, las oraciones fúnebres irónicas y las "calaveras" de la época de la Independencia secularizaron el vínculo entre la muerte y el juicio final, y proyectaron este último hacia la opinión pública, que ahora desempeñaba la función de Dios. Por esa razón, los "días de muertos" se convirtieron en un momento para expresar el juicio popular de las figuras públicas.

LA INDEPENDENCIA Y LA POLÍTICA DEL CUERPO

El vínculo entre el cuerpo político y la persona del rey es un tema bien conocido de la historia medieval y moderna temprana. En su calidad de soberano, el rey mantenía a súbditos y reinos unidos en un pacto. Como resultado, cuando, en 1808, Napoleón obligó al rey Fernando VII de España a abdicar, las imágenes del desmembramiento empezaron a rondar a la América española.[14]

Después de la Independencia, se hacía necesario construir la unidad nacional y la soberanía política a partir de una diversidad de corporaciones —ciudades, pueblos, haciendas, órdenes militares y religiosas, gremios y cofradías religiosas— que tenían una fuerte identidad y un fuerte sentido de sus derechos y prerrogativas tradicionales. En ese

contexto, surgió una forma política de soberanía peculiarmente moderna, la cual llegó a ser conocida como "caudillismo".

Como en el caso de tantas invenciones modernas, se tiene la idea de que el caudillismo viene de tiempos muy remotos, e incluso algunos historiadores así lo creen. Sin duda alguna, es cierto que el término "caudillo" estaba en uso en la España medieval: en el *Tesoro de la lengua castellana o española* de Sebastián de Covarrubias, de 1611, se define "caudillo" de la siguiente manera:

> Significa el guiador de huestes, *quasi* capdillo, *a capite*, de donde también se dixo capitán, que sinifica lo mesmo; *vel* caudillo, *quasi canves alium*, porque ha de cuidar de toda su gente. De las cualidades del que ha de ser capdillo habla la ley 4, tit. 23, par. 2, y dize allí la glossa de Montalvo, verbo capdillos: *Assumatur talis in duem guerrae, qui scienticam et intellectum habeat, hoc officium exercendi.* Acaudillar, capitanear gente de guerra.

En resumen, los caudillos eran capitanes que dirigían en virtud de su ciencia, intelecto y habilidad superiores. El prototipo español del caudillo fue, por supuesto, El Cid: un gran capitán, un paladín del reino, pero no rey él mismo.

El campo semántico de asociación que evoca el término "caudillo" se transformó por completo una vez que esos capitanes dejaron de ser súbditos de un monarca, una vez que se convirtieron en dirigentes de un partido o de un fragmento de la opinión pública en un sistema de gobierno construido sobre el ideal de la soberanía popular. A partir de ese momento, el caudillo podía tratar de representar el cuerpo político en conjunto, lo cual era imposible para los capitanes en el Antiguo Régimen.

El caudillismo es inconcebible sin la competencia por el centro político, y sin un acceso competitivo a la esfera pública. La jugada prototípica de poder del caudillo era, después de todo, el pronunciamiento, estrategia cuyas condiciones clave de posibilidad eran la publicación y una esfera pública burguesa emergente. Se podría decir, entonces, que el caudillismo dependía de la reproducción mecánica, dado que la dirigencia del caudillo trascendía su base local y se extendía por amplias regiones; en efecto, la política moderna y la inexistencia de una clase gobernante son condiciones previas del fenómeno. En ese sentido se puede afirmar legítimamente que el caudillismo, el gobierno de caudillos, es una forma política moderna.

El tratamiento de los restos terrenales de los caudillos muertos proporciona un barómetro útil para rastrear la historia de la soberanía moderna. Los huesos del caudillo proporcionaban un punto focal para la reverencia o la contención en un campo dominado por la reproducción de la reputación a través de tecnologías ampliamente disponibles en la esfera pública (que iban del rumor al periodismo, pasando por la reproducción de imágenes del caudillo en grabados, monedas o piezas fundidas de bronce). Entonces se hacía posible representar materialmente la profanación y exaltación de la reputación de un caudillo en la destrucción pública o en la preservación reverencial de esos restos únicos. El resultado fue que el dominio público sobre los restos del caudillo reflejaba la consolidación o fragmentación de la clase gobernante; las principales estrategias de negociación entre los ciudadanos y el Estado, y la política de comunicación de masas, en la medida en que el dominio local (que se manifestaba, por ejemplo, en la profanación de los huesos de un héroe local) tuviese una amplia difusión.

Por lo demás, el tratamiento de los huesos del caudillo tuvo como modelo el tratamiento

religioso de las reliquias, hecho que fue útil tanto para la elaboración de las imágenes de soberanía nacional como para facilitar la secularización que llegó de la mano del surgimiento de la política popular. De ese modo, el tratamiento de los huesos del caudillo proporciona una útil medida del desarrollo del sistema político moderno.

Finalmente, los huesos, como otros restos materiales, pueden ser sometidos a la autenticación, que se puede basar en procedimientos legales, la presentación de testigos o la investigación científica de los restos. Esas formas de autenticación proporcionan mecanismos para manipular la relación entre los grupos políticos y el Estado, y, así, ayudan a visualizar las condiciones de posibilidad del carisma del caudillo, así como la consolidación del propio Estado.

LOS RESTOS DEL CAUDILLO EN LA TRANSICIÓN DEL PERIODO COLONIAL AL NACIONAL

En la Nueva España, el destino más común del caudillo era un sepulcro pacífico. En el periodo colonial hubo dos modelos principales de caudillaje: el primero y más regularmente glorificado fue el de los capitanes de la conquista, en particular el de Hernán Cortés, y el segundo fue el del virrey en su calidad de capitán general y ejemplo de la nobleza española.

La imagen de los caballeros de la conquista como prototipo del caudillaje armado de la Nueva España se desplegó con gran boato a todo lo largo del periodo colonial; para citar un ejemplo: en 1676, Juan Antonio de Rivera describía de la siguiente manera la celebración que se hizo en la ciudad de México por el ascenso de Carlos II al trono: “Se repartieron boletos para una máscara (especie de mojiganga) en celebridad de la subida al trono de Carlos II, la cual se celebró en 25 noviembre siguiente. Formose de caballeros que salieron en número de 250, con libreas tales, cuales no se havían visto mejores desde que se conquistó México”.[15]

Las llegadas de los nuevos virreyes a las ciudades de Tlaxcala y Cholula también eran recreaciones de la conquista. El virrey seguía los pasos de Hernán Cortés y, de ese modo, renovaba el pacto entre los pueblos indios y el rey español.[16] La relación ideal entre el caudillo y el rey se representaba en el estandarte del virrey, que tenía su escudo de armas en un lado y los del rey en el otro. Así, se reconocía al caudillo como la cabeza de una casa noble y, al mismo tiempo, como el sustituto del rey.

Por otra parte, la imagen del virrey como héroe militar ganaba prominencia únicamente en los momentos de urgencia: durante las rebeliones locales, durante las incursiones piratas en las zonas costeras o durante las guerras indias en las fronteras; de lo contrario, la imagen del virrey en cuanto caudillo se encontraba en estado latente y no siempre era su atributo más exaltado, como es obvio por el hecho de que cierto número de obispos llegó a ocupar esa posición. Al mismo tiempo, la función del monarca como árbitro último de las disputas locales disminuía la contienda que de otra manera podría haber surgido en torno a la autoridad y el atractivo carismático de los caudillos militares locales.

Dada la burocratización del oficio militar, los restos de los caudillos nunca alcanzaron una gran importancia durante el periodo colonial: no hubo tráfico trasatlántico de reliquias de caudillos ni existe mención a relicarios con piezas de malla de la armadura de El Cid Campeador o astillas de espinilla de los caballeros de Roncesvalles o trozos de piel

pertenecientes a un caballero de la reconquista; tampoco hubo proliferación de imágenes de caudillos y nunca se ha encontrado una en los altares domésticos; mucho menos se encuentra a charlatanes que curaran a los enfermos con la ayuda de las reliquias de caudillos o se dedicaran al comercio en torno al culto de un caudillo. A su muerte, se honraba a los virreyes y capitanes con una elaborada pompa, pero, por lo general, se dejaba en paz sus restos.

Lo que sí se encuentra es el fomento de la fama de los caudillos en las novelas de caballería, de las que Irving Leonard demostró que eran lectura popular entre los conquistadores y los primeros colonizadores, y en romances como *Los doce pares de Francia* y otros poemas medievales, algunos de los cuales fueron utilizados para componer bailes que todavía hoy en día son ingredientes básicos de las fiestas pueblerinas.[17] En resumen, mientras que la fama de los caudillos se podía ensalzar en la novela, el drama y la leyenda, sus restos reales no parecen haber sido investidos con los poderes mágicos inherentes a las reliquias de los santos, y, por lo general, los pueblos no se disputaban las partes del cuerpo de caudillos muertos mucho tiempo atrás ni enviaban representantes a España ni a algún otro lado a comprar y recuperar sus restos para mayor gloria del pueblo.

Con todo, existe una excepción reveladora a esa regla, excepción concerniente al tratamiento dado a Hernán Cortés, cuyos restos, a diferencia de los de Francisco Pizarro, nunca fueron depositados en la catedral metropolitana y, por el contrario, experimentaron una sinuosa peregrinación. Cortés murió en España, pero pidió que sus restos fuesen trasladados a México y sepultados en el monasterio franciscano de Texcoco, lo cual fue hecho en 1566. Los restos de Cortés fueron trasladados más tarde, en 1629, al gran monasterio de San Francisco de la ciudad de México; en esa iglesia, los huesos de Cortés prácticamente tuvieron un altar propio: “Está al lado del Evangelio un lienzo del invicto Marqués del Valle Don Fernando Cortés, debajo de dosel y con el estandarte de sus armas y al pie del lienzo en que está su efigie están, en el baúl pequeño, forrado de terciopelo negro, sus huesos y los de su hijo el Marqués don Martín Cortés”.[18]

El traslado de los restos de Cortés de Texcoco a la ciudad de México tuvo lugar con ocasión de la muerte de Pedro Cortés, nieto del conquistador y su último descendiente por la línea paterna. El cabildo de la ciudad de México decidió aprovechar la oportunidad para trasladar los huesos del conquistador de Texcoco a México en un funeral conjunto para el abuelo y el nieto. La ceremonia sería digna del hombre que había sido capitán y gobernador general, el primer Marqués del Valle y quien “conquistó y ganó este reino”.

Francisco de la Maza describe las ceremonias del funeral de 1629 del conquistador en los siguientes términos:

> Durante nueve días se dijeron cientos de misas y “se dio mesa a los dolientes y a los padres franciscanos que acompañaban”, hasta que, el 24 de febrero, se procedió al funeral.
>
> Éste fue solemne y suntuoso. Adelante del cortejo iban las numerosas cofradías religiosas con sus estandartes; después las órdenes de frailes […] luego la Real Audiencia y los tribunales de la ciudad y en seguida el arzobispo y el virrey con el féretro de don Pedro y la urna [con los huesos de Hernán Cortés], cargados en hombros de caballeros santiaguistas y oidores; por todos lados se veían guiones y banderas; atrás venía el claustro y estudiantes de la Universidad y luego cuatro compañías de soldados con sus armas al hombro, arrastrando banderas y tambores cubiertos de luto; un caballo despalmado, con jaeces negros y arrastrando largos paños negros, cerraba la procesión mortuoria.
>
> Ya en la iglesia de San Francisco se colocaron los sarcófagos en la pira funeraria, elevada por el maestro embalsamador Melchor de Rojas y pintada por el pintor Esteban de Barahona [...].[19]

Lo que resulta más revelador respecto al caso es la política que precedió a la ceremonia.[20] El cabildo de la ciudad de México, que había tenido la iniciativa de llevar a cabo la transferencia y sepelio de los restos del conquistador y pagaría los gastos de la ceremonia, consultó con el virrey Marqués de Cerralvo sobre la pompa apropiada para la ocasión. El virrey respondió que los restos de Cortés debían ser tratados con la dignidad acordada a un virrey a su muerte. Entonces surgió un conflicto entre la ciudad y el virrey, porque el cabildo deseaba que los restos del conquistador fuesen acompañados por una guardia armada de seis capitanes, honor que no se acordaba a los virreyes. Justificaban la solemnidad adicional haciendo notar que Cortés merecía honores como virrey, como presidente de la Audiencia y como capitán general:

> Excelentísimo señor en la forma del entierro de los huesos del señor Don Fernando Cortés primer conquistador virrey y capitán general deste reino y marqués de su estado le ha parecido a México […] que se conviden seis capitanes de infantería para que habiendo bajado los señores de la real audiencia los huesos como lo estilan con sus presidentes y la ciudad llevándolos en hombros como acostumbra con sus virreyes a asta la casa profesa los capitanes de infantería los puedan conducir desde allí hasta la puerta de San Francisco para la ceremonia de capitán general con que parece que se cumple con todas y con más obediencia a lo que vuesa excelencia ha mandado.[21]

El cabildo admitía que la ciudad no pagaría por engalanar la ciudad de luto completo, porque el conquistador había muerto hacía mucho tiempo, e indicaba que todas las corporaciones llevarían ropas de luto simples; sin embargo, el aparato de luto adicional podía ser pagado del bolsillo de cada individuo.

El conflicto entre el cabildo de la ciudad y el virrey sobre la pompa que se debía acordar a Cortés llegó a ser muy grave, porque, en dos sesiones, el cabildo invalidó la decisión del virrey, y el virrey respondió con una reprimenda amenazadora: "[…] dijo que trujesen por respuesta a la ciudad que su excelencia era tutor de la ciudad y miraba lo que convenía y que así guardase y cumpliese lo que tenía ordenado por el papel que escribió a la ciudad sin réplica ninguna".[22]

Temiendo posibles represalias por su intento de forzar la mano del virrey, los miembros del cabildo hicieron autenticar unos documentos en los que explicaban por qué creían que tenían el derecho de hacer los honores que habían propuesto y pedían al rey que hiciera una aclaración de sus derechos. También hacían notar que, cuando el funeral finalmente tuvo lugar, una guardia de honor de tres capitanes (en lugar de los seis deseados) acompañó los restos de Cortés, pero que esa guardia había sido ordenada por el virrey, no por su corporación, por lo que no se les podía acusar de desobediencia.

En este interesante ejemplo de patriotismo criollo, los restos de un caudillo fueron utilizados por una ciudad para celebrar y negociar su posición en el reino. La cuestión de si la pompa fúnebre para Cortés podía exceder los honores hechos a un virrey era especialmente espinosa y el cabildo de la ciudad de México tuvo el cuidado de justificar sus deseos, más que por la magnitud de las hazañas de Cortés, por las dignidades del conquistador. A su vez, el virrey dejó en claro que la ciudad no estaba en libertad de exaltar los restos de Cortés, que éste debía ser honrado como funcionario real que había rendido servicios valiosos a la Corona y que cualquier otro honor especial sólo podía ser otorgado por el virrey, en su calidad de representante del rey, y no por los representantes de la ciudad.

Tales restricciones, por supuesto, desaparecerían después de la Independencia.

El surgimiento de la política popular

El periodo entre el tercer y cuarto traslados de los restos de Cortés (1794 y 1823, respectivamente) se puede utilizar para enmarcar el surgimiento del caudillismo moderno.

El traslado de los restos de Cortés de la sede de los franciscanos a la iglesia del Hospital de la Purísima Concepción y Jesús Nazareno, una fundación que había sido donada por el marqués del Valle, se hizo bajo las órdenes del marqués de Sierra Nevada, que en la época era el administrador y ejecutor de la sucesión de Cortés. Como en el caso del traslado de 1629, el suceso se vio marcado por una pompa considerable; sin embargo, hay cierto número de diferencias importantes entre los dos rituales funerarios. En primer lugar, el reentierro de Cortés de 1794 ya no fue un asunto para las clases populares, sino que, en lugar de ello, asistió a él la alta sociedad, y la ceremonia no incluyó una procesión abierta ni se ornamentó los edificios de la ciudad con paños negros. En segundo lugar, el asunto no provocó tensiones entre la ciudad y el virrey, dado que fue el propio virrey Revillagigedo quien propuso la iniciativa.[23] Finalmente, la oración fúnebre, pronunciada en la ocasión por fray Servando Teresa de Mier, parece haber tenido tonos nacionalistas, más que locales.

Con respecto a la primera diferencia, la *Gaceta de México* describió la asistencia al funeral en los siguientes términos:

> Comunicada esta resolución al Exmo. Señor Virrey, dispuso asistir a ella con la Real Audiencia, Tribunal de Cuentas, N. C. y demás de estilo, como en efecto se verificó el día ocho del corriente, asistiendo en la Iglesia de dicho Hospital S. E., Tribunales y numerosísimo concurso de personas condecoradas, Religiosos, Caballero y Señoras a la Vigilia de Difuntos que se cantó por la Música de la Santa Iglesia Catedral, asistiendo el Venerable Señor Deán y Cabildo en forma Capitular (lo que hicieron por oferta propia) celebrado la Misa el Señor Doctor Joseph Ruiz de Consejares, Tesorero de Dignidad de la Santa Iglesia y actual Gobernador de la Mitra por ausencia del Exmo. e Ilmo. Señor Arzobispo. Quien habría ofrecido celebrar de Pontifical, y no lo ejecutó a causa de su preciso viaje a Michoacán.[24]

En cuanto a la asistencia del público y la pompa fúnebre que podía haber incluido al populacho en general, parece haber habido poco de ello; tan poco en realidad que, en la entrada hecha sobre ese día en su diario, José Gómez escribió: “El día 2 de Julio de 1794 en México, se pasaron en secreto a la iglesia de Jesús Nazareno los huesos de Fernando Cortés, siendo virrey el señor conde de Revillagigedo y gobernador [del marquesado del Valle de Oaxaca], don Joaquín Ramírez”.[25]

En lugar de que hubiese sido una gran ocasión popular, entonces, el acto reunió a una gran parte de la élite política y de la alta sociedad de la ciudad de México en la celebración del héroe, cuyos restos fueron colocados sobre un pedestal, en una urna de cristal transparente, entre el busto de bronce fundido por Manuel Tolsá y el escudo de armas de Cortés. La inscripción en el pedestal conmemoraba las hazañas del conquistador y la gran pompa con que había sido enterrado en 1629.

No me fue posible encontrar el texto de la oración fúnebre que escribió fray Servando Teresa de Mier para la ocasión, pero el fraile relató el contenido general en el juicio que se le siguió en 1817, un documento que resumió Edmundo O’Gorman:

> Dice que la pieza estaba dividida en tres partes. No aclara el tema de la primera que debió de estar dedicada a elogiar a Cortés. De la segunda parte nos dice que la destinó a panegírico de los reyes de España y especialmente de los entonces reinantes; con ocasión de la fidelidad de Hernán Cortés. En la tercera y última parte "defendió la conquista contra las calumnias de los extranjeros y las exageraciones de Las Casas", y, al parecer, también en esta tercera parte "elogió a los españoles y principalmente al mismo Cortés por haber destruido la idolatría, los sacrificios sangrientos y traído y comunicado la luz del Evangelio a los que moraban en las tinieblas de Egipto".[26]

En resumen, la pieza fue elaborada en el género del discurso patriótico de la época: se defendía a España en contra de la leyenda negra que había tenido su origen en la obra de Las Casas y se identificaba a la Nueva España como heredera y deudora de los evangelizadores militantes de España.

Si se toman en consideración los tres elementos sobresalientes de la ceremonia (que fue promovida por el virrey, más que por el cabildo de la ciudad; que reunió a las élites de la ciudad en el nuevo estilo funerario ilustrado, y que en la oración fúnebre se puso énfasis en la unidad de la nación española ante la creciente amenaza de la Europa septentrional), se llega a la conclusión de que la conmemoración de los restos del caudillo fue utilizada para unir a las clases gobernantes en contra de los perturbadores acontecimientos internacionales. Más que para avivar el patriotismo criollo, la ceremonia de 1794 sirvió como un recordatorio de la unidad española, y la utilización de la memoria del caudillo siguió estando subordinada a la voluntad del soberano.

Todo ello cambió con el movimiento de Independencia y el surgimiento de la política popular. Las transformaciones están claramente expresadas en el tratamiento de los huesos de los caudillos de la revuelta, a comenzar por los de Hidalgo y sus jefes, que fueron juzgados y ejecutados en Chihuahua: les cortaron la cabeza, y todas fueron saladas y enviadas de regreso al lejano Guanajuato, donde fueron exhibidas en la Alhóndiga de Granaditas, el lugar donde los hombres de Hidalgo habían masacrado a la élite realista de la ciudad.

Por supuesto, no había nada inusual en cortar las partes corporales de un criminal después de su ejecución y exhibirlas como lección práctica. Las propias ejecuciones eran ocasiones públicas con la intención de ofrecer un ejemplo moral al populacho, aun cuando, como se quejaba Fernández de Lizardi, por lo general se convirtieran en ocasiones para el entretenimiento público. Y el transporte de una cabeza cortada al sitio del crimen también era, aunque retrógrada, una práctica conocida; en 1684, por ejemplo, Antonio Benavides, alias "El Tapado", fue enjuiciado y sentenciado por hacerse pasar por un visitador. Se le cortó la cabeza y ésta fue enviada de la ciudad de México a la de Puebla, y una de sus manos fue clavada al poste de la horca donde fue ejecutado.[27] Ahora bien, a pesar de sus nexos con esa antigua tradición, es necesario hacer notar ciertos aspectos significativos del caso de Hidalgo.

En primer lugar, el transporte de Chihuahua a Guanajuato constituyó un recorrido excesivamente largo, en particular tratándose de los líderes de un movimiento, no de unos criminales en huida. En efecto, el acto mismo de decidir a dónde enviar las cabezas de esos hombres refleja la novedad del caso: fueron enviadas a Guanajuato, aunque pudieron haber sido enviadas a Guadalajara, a Dolores, a casi cualquier otra ciudad del Bajío o, también, a la ciudad de México, que había sido amenazada por los hombres de Hidalgo hasta que perdieron la batalla del Cerro de las Cruces. En resumen, el aparente tradicionalismo del castigo oculta en realidad la novedad de la situación histórica: las autoridades enfrentaban un movimiento de

amplia base cuyo alcance se extendía mucho más allá de las primeras rebeliones pueblerinas.

El acto moral del escarmiento (infundir temor mediante el ejemplo) era en cierto grado inadecuado para la naturaleza del movimiento de Hidalgo. Lo modesto de los restos corporales, que sólo es posible exhibir en un lugar a la vez, contrastaba con el alcance de un movimiento que excedía con mucho la jurisdicción de la ciudad de Guanajuato.

La inconmensurabilidad entre el auditorio que se buscaba con la exhibición ejemplar, y lo limitado y localizado del público que realmente vería las cabezas se abordó a través de una amplia campaña de propaganda impresa, sermones, discursos y excomuniones, en los que se había condenado al fuego eterno las almas de Hidalgo y sus colaboradores mucho antes de su ejecución real. Finalmente, el problema fue abordado con una innovación en el tratamiento de la cabeza de Hidalgo: mientras que por lo general los restos de los criminales comunes eran exhibidos hasta que perdían su novedad, las cabezas de Hidalgo y sus jefes fueron dejadas en el lugar durante diez años. Ese tratamiento de los caudillos de la independencia por quienes los consideraban como villanos estableció el escenario para una inversión del tratamiento de los restos de los caudillos después de la Independencia, ya que la nación necesitaba rescatar de la condenación precisamente a esos líderes y volver a colocarlos en el altar de la fe.

LA REVOLUCIÓN ESPECTRAL

Tan pronto como terminaron las guerras de Independencia, dio comienzo una revolución espectral, con la que terminó la larga era del caudillo como subalterno del rey, *requiescat in pace*, y nació el caudillismo moderno. Diez días antes de la triunfal entrada de los patriotas en la ciudad de México, el 17 de septiembre de 1821, el periódico militar insurgente *Diario político militar mexicano* ya había rendido honores a los insurgentes muertos del primer movimiento de Independencia de 1810:[28] “Vosotros plantasteis, los trigarantes regaron, y el Rey de reyes, Señor de los Señores, y Dios de los Ejércitos ha dado la perfección”. Sin rey que mediara entre el “Rey de reyes” y el pueblo, los héroes martirizados de la Independencia llegaron rápidamente a montar la guardia de la soberanía de la nación.

En efecto, en su “Exhortación patriótica” con ocasión del traslado de 1823 de los restos de los caudillos de 1810 a la catedral de la ciudad de México, Carlos María de Bustamante afirmaba que el amor y honor que se debía a su memoria y sus restos deberían hacer avergonzar al público, de tal suerte que se extirpara: “[…] nuestra apática y criminal desidia, que sin carácter, sin astucia ni reflexión patriótica, nos precipitará con bajeza a nuestra triste e irremediable ruina”.[29] El rumor de luchas intestinas únicamente podía ser acallado por los santos patronos de la soberanía nacional: los héroes muertos de 1810.

A partir de agosto de 1822, la opinión pública hizo erupción en contra del lugar que ocupaban en la vida de la ciudad los restos de Cortés y el recuerdo de la conquista. Hasta ese año, las semanas en torno al 13 de agosto habían sido dedicadas a la celebración de la conquista, al llamado “Paseo del Pendón”, espectáculo público en el que se recreaba la conquista y se hacía recorrer por toda la ciudad una réplica del estandarte de Cortés, conocido como don Pendón, para luego hacerlo regresar a su lugar, junto a los restos del conquistador.[30] Ahora bien, el primer aniversario de esa ocasión posterior a la Independencia fue en agosto de

1822, por lo que la reacción fue escribir varios artículos que ponían en tela de juicio el vínculo entre los caudillos, la religión y la nación; por ejemplo: José Joaquín Fernández de Lizardi arremetió contra los curas, acólitos y autoridades que permitieron que los huesos de Cortés estuvieran en el altar de la iglesia, y condenó la conmemoración anual de un día que denominó el aniversario de la esclavización de la patria. Para Fernández de Lizardi, la justificación del Paseo del Pendón era de lo más abyecto: "Señor, te damos gracias porque el pícaro Cortés con sus asesinos y ladrones vino a este reino ahora tantos años y contra tu piadosa voluntad, prevalido de tu santo nombre, y a pretexto de tu dulce religión, mató millones de indios, violó cuantas doncellas quiso, robó todo cuanto pudo, e hizo esclavos a los que tú hiciste libres […]".[31]

Después, Fernández de Lizardi hacía notar que la humillación se había repetido año tras año:

> […] hasta que el inmortal Hidalgo le dio la primera estocada, que luego lo hizo vacilar, pues ya no pudo salir al paseo a caballo, y así, sin pompa, y acompañado de unos cuantos esclavos que se llamaban *regidores y oidores*, salía en coche, paso a paso a su romería a San Hipólito; pero vino el famoso *Iturbide* y le ha dado tan soberbia estocada en el corazón el año pasado, que lo hizo exhalar el último suspiro. Es verdad que la *Constitución española* lo puso en camita de gravedad que ya no salía ni en coche; pero como la esperanza se arranca con la vida, el Sr. D. Pendón aún pudo esperar convalecer; mas no hubo remedio, murió.[32]

Parecía haber una relación entre la prolongada exhibición de la cabeza de Hidalgo en Guanajuato y el temor de la autoridad a recrear la conquista con gran pompa en la ciudad de México.[33] En cierta manera, la prolongada exhibición de las cabezas de los caudillos de 1810 fue una respuesta al rechazo popular de la conquista española. Ahora que se había conseguido la Independencia, había llegado finalmente el día del juicio final, y los restos de los verdaderos cristianos, de los padres de la nación, podían tomar su lugar en el altar de la patria, mientras que los de sus opresores podían ser arrojados sin ceremonias al cementerio donde se enterraba a los criminales. En palabras de otro editorialista: "[…] según parece ha llegado el día del juicio, según los muertos que van saliendo de sus sepulcros.[34] Para 1823, ya se habían hecho oír fuertes llamamientos a la profanación de los restos de Cortés. En la ceremonia fúnebre por Hidalgo y sus compañeros en la catedral metropolitana, el orador expresó: "Americanos: vosotros, que con lágrimas de sangre habéis arrastrado las cadenas del oprobio, ved en la iglesia de Jesús, el túmulo [de Cortés] donde reina entronizada vuestra ignominia […]".[35] En esos mismos días, la ciudad de Oaxaca entabló una demanda formal para profanar los restos de Cortés y poner en su lugar, en el pedestal y en la urna de cristal, los de José María Morelos y Pavón. En apoyo parcial de esa propuesta, se publicó el siguiente soneto: [36]

> Tú, valiente *Morelos*, sepultado
> En el sepulcro común y deslucido;
> Y el inicuo Cortés en distinguido
> Túmulo, digno de héroe ameritado:
> Tú del real sacerdocio degradado,
> El otro sublimado, ennoblecido:
> Tú sepultado en un eterno olvido;
> Y el otro por la historia cacareado:

¡Ea! Al inicuo Cortés, luego en el punto
Degrádese a la nada en que yacía;
Y a *Morelos* gradúese, aunque difunto.[37]
Vaya Cortés allá a santa María[38]
Y el otro, sin meternos a otro asunto,
Ocupe el mausoleo de aquella arpía.

En ese hostil contexto, los restos de Cortés fueron trasladados nuevamente, pero esta vez por la noche y bajo el velo del secreto, por el entonces ejecutor de la sucesión del Marqués del Valle, Lucas Alamán, quien ocultó los restos de Cortés en los muros del hospital con el propósito de evitar la furia de la muchedumbre. Ahí permanecieron hasta que fueron descubiertos en 1946.

LAS RELIQUIAS NACIONALES EN LA ERA CLÁSICA DEL CAUDILLISMO

El 2 de agosto de 1823, el culto de los héroes de la Independencia fue hecho oficial. El Artículo 14 de la Proclamación se refería al tratamiento de los restos de los héroes: "Y respecto a que el honor mismo de la patria reclama el desagravio de las cenizas de los héroes consagrados a su defensa, se exhumarán las de los beneméritos en grado heroico, que señala el artículo anterior y serán depositadas en una caja que se conducirá a esta capital, cuya llave se custodiará en el archivo del Congreso".[39] El 17 de septiembre, los restos fueron trasladados a la catedral metropolitana, donde recibieron la pompa y los honores que merecían, en una ceremonia presidida por las autoridades civiles, militares y eclesiásticas. Después, los restos de los héroes fueron enterrados en la catedral, mientras que sus nombres fueron inscritos con letras de oro en los muros de las *cortes*.[40]

A pesar de todos esos esfuerzos, la característica clave del periodo temprano del caudillismo fue la inestabilidad de la reputación personal. Los caudillos nacionales luchaban por establecer coaliciones, incluso frágiles, entre los dirigentes locales y regionales muy arraigados. Después de la independencia, la justicia tenía poca autonomía frente a la presión pública, la burocracia estaba politizada y la corrupción era desenfrenada. Además, los asesinatos impunes llegaron a ser cosa común, mientras que los cuerpos sin reclamar de las víctimas eran botados sin ceremonia alguna.

El viajero británico G. F. Lyon comentaba lo siguiente sobre el predominio del asesinato y el destino de sus víctimas en México:

> En el extenso Campo Santo o cementerio del hospital de Belén [en Guadalajara], yacían cinco cadáveres, aguardando ser enterrados. De ellos, tres eran de hombres asesinados, todos apuñalados en la cabeza o el cuello; y se me informó que a veces traían hasta 15 víctimas para ser enterradas en una sola mañana; sin embargo, nunca se investiga sobre los asesinos, cuyo castigo, si son atrapados, raramente excede unos cuantos días en la cárcel y, hasta ahora, desde la expulsión de los españoles, nunca ha sido la muerte. Cuatro de los cadáveres que ahora vi iban a ser arrojados a una fosa profunda, en la que todos los cuerpos sin reclamar son arrojados juntos.[41]

En su testamento final, Fernández de Lizardi comentó el fenómeno con ironía:

> Item: dejo una multitud de asesinos que rieguen de cadáveres las calles de México; pero también dejo muchos jueces piadosos, y escribanos benignos, que les endulzarán sus causas […]. Mientras los castigos no sigan inmediatamente a estos

> crímenes horrorosos, y mientras que los escribas y fariseos dejen dormir las causas y den lugar a esas "composiciones" diabólicas, ni los malvados escarmentarán ni la justicia estará bien administrada, ni la vida de los ciudadanos estará segura. […] Sólo de este modo se conseguiría disminuir este cruel vicio con que se matan los hombres como si fuesen perros.[42]

La consagración del caudillo también se vio amenazada de manera similar por el uso arbitrario del poder: se podía asesinar a un caudillo y enterrar su cuerpo sin la menor ceremonia. A ese respecto, los ejemplos de Vicente Guerrero y Agustín de Iturbide son demostraciones perfectas: tanto el antiguo presidente como el antiguo emperador fueron juzgados y fusilados sumariamente en pueblos remotos (Cuilapan, Oaxaca, y Padilla, Tamaulipas), sin ser llevados a la ciudad de México o siquiera a una capital estatal para ser sometidos a un juicio civil o político.

Ambos caudillos fueron enterrados más tarde con honores durante espectáculos públicos: Iturbide fue vuelto a sepultar con gran pompa en la ciudad de México (véase la figura VIII.2), mientras que, en el caso de Guerrero, tuvo lugar una ceremonia similar con una gran asistencia en Oaxaca, dos años después de su ignominioso consejo de guerra en esa misma ciudad. No obstante, los restos de los dos caudillos seguían siendo vulnerables: en el caso de Guerrero, cuando un nuevo gobierno centralista se instaló en el poder en 1837, el custodio de Santo Domingo se enteró de que se deseaba profanar los restos de Guerrero, por lo que secretamente hizo removerlos y ocultarlos tras el altar principal de la capilla del Rosario de la iglesia; no obstante, la urna de oro y plata que contenía los restos de Guerrero fue robada.[43]

Por su parte, los restos de Iturbide fueron vueltos a enterrar en 1838, en un intento por limpiar los pecados que amenazaban con sofocar a la nación: "¿Cuántos al ver pasar delante de sí los restos, no les dirían dentro de su pecho: 'Levántate ¡Oh, Padre de la Independencia! Y ven a defender tu propia obra: ella está en peligro […]?'".[44] Las campanas de San Francisco repicaron cien veces para dar gracias por la Independencia. Entre los pobres circulaban rumores de que Iturbide no había muerto realmente y de que volvería.

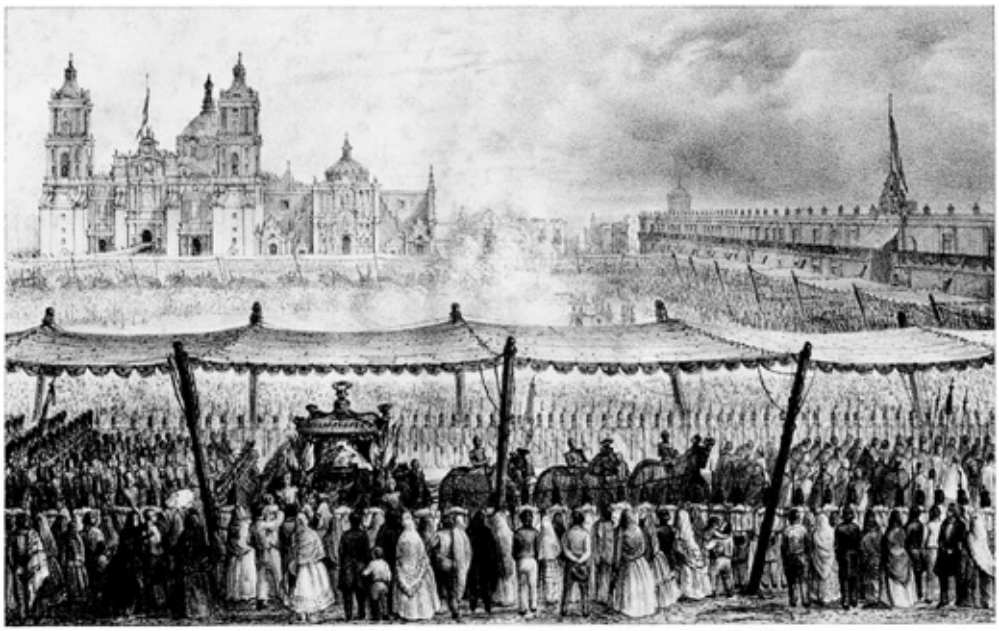


FIGURA VIII.2. Procesión conduciendo las cenizas del Sr. Iturbide, de San Francisco a Catedral, el 26 de octubre de 1838, *en José Ramón Pacheco*, Descripción de la solemnidad fúnebre con que se honraron las cenizas del héroe de Iguala, Don Agustín

de Iturbide, en octubre de 1838, *Imprenta de I. Cumplido, México, 1849 (Biblioteca Nacional, fondo reservado).*

Con todo, la dificultad para controlar el uso y circulación de los restos de Iturbide fue patente incluso en ese momento climático: en el documento que describía la exhumación de Iturbide en Padilla y el entierro de sus huesos en la ciudad de México, su autor se lamentaba de la siguiente manera: "[…] no bastó la mayor vigilancia para impedir que las gentes, tanto en la exhumación de Padilla, como en esta Ciudad, se llevasen multitud de piezas [esto es, huesos], queriendo tener la dicha de guardar consigo una *reliquia*".[45]

Como puede verse, el movimiento de los restos de los caudillos estaba sujeto tanto a los caprichos de sus amigos y aliados como a los malévolos propósitos de sus enemigos: la iniciativa de construir un monumento a la pierna de Antonio López de Santa Anna y llevar a cabo un funeral para ella en el aniversario de la Independencia (el 27 de septiembre) provino de uno de sus partidarios: "¡Mil veces feliz el General Santa-Anna que pudo con su sangre derramada por la patria, comprar el amor de los mexicanos todos y merecer esas coronas cívicas que no queman la frente como las diademas de los reyes!"[46] Cuando, más tarde, Santa Anna cayó en desgracia, la pierna embalsamada fue desenterrada y arrastrada por toda la ciudad por sus enemigos.

Otro tipo de ejemplo es el de la viuda del general Miguel Miramón, quien exhumó el cadáver de su esposo de su tumba en el panteón de San Fernando de la ciudad de México y lo trasladó a Puebla cuando el verdugo de su cónyuge, Benito Juárez, fue enterrado en ese cementerio. En una sociedad que todavía no estaba económicamente integrada ni tenía una clase gobernante efectiva, el creciente dominio popular sobre los muertos significaba una pérdida del dominio central sobre la memoria histórica: las familias estaban en completa libertad de construir monumentos funerarios a sus muertos, mientras que los amigos, aliados y detractores movían los esqueletos o los desmembraban con el propósito de adquirir o destruir su carisma.

Los caudillos adquirieron propiedades mesiánicas debido a que personificaban la realineación entre la Iglesia y la nación, a que la Corona ya no estaba presente para atemperar el entusiasmo de los partidarios de un caudillo o tranquilizar el rencor de sus enemigos y a que la Iglesia había perdido el dominio riguroso sobre la administración del ceremonial apropiado. En efecto, la pérdida del dominio central firme sobre los restos de los caudillos explica las peculiares formas de carisma que se atribuyeron al caudillo al alba de la era moderna, más que una secularización en sentido estricto.

Mientras que, en 1629, el virrey de la Nueva España restringió y dominó el culto criollo de Hernán Cortés mediante la administración de los detalles de la pompa funeraria permisible, la fiebre por los huesos de los caudillos del siglo XIX fue una competencia abierta. No se ha encontrado uso de los restos de los caudillos como reliquias sagradas durante el periodo colonial ni registros de caudillos muertos que fuesen utilizados en las ceremonias curativas. En el siglo XIX, en contraste, los restos de los caudillos eran tomados avariciosamente como reliquias y, durante el siglo XX, Pancho Villa, Cuauhtémoc y otros caudillos de fama nacional eran utilizados rutinariamente para la curación espiritista.

La nacionalización de los muertos y el desplazamiento de la imagen de la soberanía de la persona del rey a los restos de los caudillos martirizados contribuyeron ampliamente a la

politización del culto de la muerte, en el que los caudillos muertos encauzaban ahora un poder que antaño había estado reservado a los santos. La soberanía de la nación descansaba sobre los restos de sus muertos.

APROPIACIÓN COMUNITARIA DE LOS MUERTOS

A medida que se consolidaba el dominio estatal sobre los muertos y la historia nacional, la importancia y utilidad del dominio local sobre los restos iba en aumento y comenzó a asemejarse a la política respecto a los restos de los santos durante el periodo colonial. En esa época, las reliquias servían como expresión material de la importancia de un lugar: las posesiones inalienables, como las iglesias, las imágenes milagrosas y los restos de los santos, exigían el reconocimiento de los dignatarios y legitimaban las reivindicaciones políticas de la comunidad. A medida que el Estado mexicano comenzó a consolidarse efectivamente, la renegociación de lo que correspondía a cada lugar progresaba a un ritmo ferviente. Cuando las ciudades deseaban hacer alguna reivindicación de reconocimiento por parte del Estado, frecuentemente trataban de establecer vínculos con la épica nacional: la utilización retórica de los sitios precolombinos o de la ascendencia azteca fueron maneras de hacerlo; la propiedad de los huesos de un héroe muerto fue otra.

Los esfuerzos gubernamentales por concentrar los restos de los caudillos llevaron a intercambios entre el Estado nacional y los ciudadanos locales; por ejemplo: Cuilapan, Oaxaca, se transformó en Cuilapan de Guerrero cuando los restos del héroe fueron trasladados a la capital de ese estado; Dolores Hidalgo, San Miguel de Allende, Cuautla de Morelos, Izúcar de Matamoros y Puebla de Zaragoza son todos ejemplos de poblaciones que hicieron reivindicaciones de porciones de la pasión del martirio de un caudillo con el propósito de tener un lugar en la nueva cartografía política nacional. En efecto, desde el último tercio del siglo XIX, una actividad clave de los intelectuales locales ha sido construir vínculos entre sus localidades y la historia nacional.

Dada esa dinámica, surge la cuestión de los límites a la manipulación local: si una población obtiene el reconocimiento oficial mediante el establecimiento de vínculos con la historia nacional, ¿qué puede impedir que sus reivindicaciones sean interminables? En la época colonial, los feligreses enfrentaban dos tipos de límites en su intención de acumular reliquias; el primero lo imponía la economía de las propias reliquias: poseer el metacarpo de una de las once mil vírgenes nunca podía ser lo mismo que tener el fémur de uno de los doce apóstoles, por ejemplo. De manera similar, en la época moderna, ser el lugar de nacimiento de un personaje secundario no es lo mismo que ser la tierra natal de un héroe nacional.

Con todo, el segundo tipo de límite lo dictan los métodos de autenticación formales. En la época colonial, la Iglesia tenía el dominio sobre la autenticación de las reliquias y una persona que tratara en reliquias falsas podía ser juzgada y castigada.[47] En la era moderna, en cambio, los métodos de autenticación son legales, en primer lugar; sin embargo, cuando no hay disponibles actas de nacimiento y muerte, documentos históricos ni testigos materiales, ¿qué puede impedir que la gente lleve a cabo manipulaciones infinitas? El caso de los restos de Cuauhtémoc, en Ichcateopan, Guerrero, ofrece el expediente más completo para tomar en consideración esa posibilidad.

En 1949, Eulalia Guzmán, una maestra de escuela federal que estaba trabajando en la región de Ichcateopan, fue abordada por el cura del pueblo y un intelectual local, Salvador Rodríguez Juárez, quienes le mostraron un conjunto de antiguos documentos que llegaron a Rodríguez Juárez a través de su abuelo Florentino Juárez, entre ellos el testamento que hizo en vida, fechado en 1914, y un conjunto de documentos del siglo XVI, uno de los cuales estaba firmado por el propio Motolinía. Con base en la fuerza de ese fascinante material y en el apoyo de las tradiciones locales que afirmaban que el pueblo era tanto el lugar de nacimiento de Cuauhtémoc como el sitio de su tumba (como indicaban los documentos), se excavó la modesta iglesia de Ichcateopan, cerca de cuyo altar fueron encontrados unos restos humanos antiguos, junto con un medallón de cobre con la inscripción del nombre de Cuauhtémoc (en su ortografía antigua).

El hallazgo se convirtió inmediatamente en noticia nacional y avivó el orgullo patrio: el gobernador del estado de Guerrero se presentó en el lugar e hizo una velación de honor junto a los restos; y el presidente de la república, Miguel Alemán Valdés, también se interesó inmediatamente; sin embargo, había voces escépticas entre la comunidad científica, por lo que, en la ciudad de México, la Secretaría de Educación Pública creó una comisión investigadora que incluía a historiadores, arqueólogos y especialistas en medicina forense, todos ampliamente respetados. La comisión examinó los restos y determinó que no pertenecían a Cuauhtémoc, como afirmaban Guzmán y Rodríguez Juárez: de acuerdo con la comisión, los huesos pertenecían a más de una persona; por otra parte, los documentos no habían sido escritos en el siglo XVI ni tampoco la inscripción de la placa de cobre; únicamente el testamento fechado en 1914 parecía ser auténtico.

Los hallazgos de la comisión desencadenaron una tormenta de indignación: la opinión pública consideraba que sus miembros eran corruptos y carecían de espíritu patriótico. Por su parte, Eulalia Guzmán organizó una contra-comisión de expertos que refutó a la comisión de la Secretaría de Educación Pública y reafirmó la validez de los hallazgos.

El debate público y la intensidad del interés político eran tales que la Secretaría de Educación Pública creó una nueva comisión, esta vez más numerosa, compuesta por muchos de los intelectuales más famosos del momento, entre ellos: Alfonso Caso, Pablo Martínez del Río, Julio Jiménez Rueda, Manuel Gamio, Manuel Toussaint y Wigberto Jiménez Moreno. La nueva comisión fue instituida formalmente por el propio secretario de educación el 6 de enero de 1950 y, ese mismo día, sus miembros sostuvieron una conferencia de prensa en la que declararon que su labor no consistía en establecer si Cuauhtémoc realmente había existido o cuán heroico había sido: “La figura egregia del último Supremo Señor de Tenochtitlán merece nuestro respeto y cuenta con nuestra admiración más amplia […]”. Por otra parte, hicieron énfasis en que su tarea consistía simplemente en determinar si los huesos encontrados en Ichcateopan eran en realidad los de Cuauhtémoc: “Estamos convencidos de que para un héroe de la magnitud de Cuauhtémoc, y para una veneración como la que el pueblo de México tiene hacia su figura histórica, sólo la verdad será digno tributo”.[48] Con el propósito de subrayar su lealtad y patriotismo, la comisión mantuvo una guardia de honor frente al monumento de bronce de Cuauhtémoc, en la ciudad de México, antes de dar comienzo a su misión científica.

El debate sobre los huesos de Cuauhtémoc es un embrollo demasiado grande como para narrarlo por completo; la bibliografía de las diversas investigaciones podría llenar todo un

estante de una biblioteca; sin embargo, unos cuantos hechos finales son ilustrativos. La comisión de 1950 llegó a la misma conclusión que su antecesora —que las reivindicaciones eran falsas—, pero documentó sus procedimientos muy cuidadosamente, con el propósito de evitar el linchamiento público de que había sido objeto la primera comisión. El asunto pareció terminar ahí, al menos en lo concerniente a la prensa nacional.

A principios del decenio de 1970, no obstante, con el apoyo del presidente Luis Echeverría Álvarez, Eulalia Guzmán reavivó la cuestión, y nuevamente se formó una comisión de superestrellas. Esta vez, basada en nuevas pruebas que habían sido sacadas a la luz por la familia Rodríguez Juárez con el propósito de favorecer el caso, la comisión determinó no solamente que la reivindicación era falsa sino también que *toda* la documentación había sido falsificada, incluso el testamento de 1914, y que el autor de los documentos era el propio Salvador Rodríguez Juárez: "Puede decirse, en resumen, que el autor del 'secreto de Ichcateopan', tal como ahora se conoce, es el señor Salvador Rodríguez Juárez, aunque de ningún modo puede pensarse que partió de cero".[49]

A principios de 1950, con el descubrimiento de Ichcateopan, Rodríguez Juárez había creado en el poblado la Comisión Pro Restos de Cuauhtémoc, y afirmaba que él y su familia eran descendientes directos del emperador azteca. La comisión obtuvo el control político del pueblo y echó al cura del lugar agresivamente, por lo que la parroquia fue mudada de Ichcateopan a un pueblo vecino. La comisión tomó el control de la iglesia y de los restos de "Cuauhtémoc", y se valió de numerosos contactos políticos —gobernadores, diputados locales, intelectuales, periodistas e incluso el presidente en funciones— que había hecho venir con el propósito de fortalecer su facción.[50] El nombre del pueblo fue cambiado a Ixcateopan de Cuauhtémoc y así permanece desde entonces.

Luis Reyes García, el lingüista que demostró convincentemente que el autor del fraude había sido Salvador Rodríguez Juárez, concluye su libro sobre el tema con una reflexión sobre los motivos de Rodríguez Juárez:

> Una síntesis de los intereses que lo movieron a seguir este camino, se refleja en las palabras que puso en boca de don Florentino: "[…] yo les recomiendo que a sus hijos a los hijos de sus hijos y a nuestra rasa la eduquemos la civilicemos y la hagamos muy devota de nuestros antepasados de nuestra rasa antigua o sea de nuestra mexicanidad".
>
> Así que puede decirse que el "secreto de Ichcateopan" surgió y se fomentó en la tradición histórica regional; y el nacionalismo histórico que contiene ha sido y puede ser manipulado en diferentes direcciones y a diferentes niveles.[51]

A la luz de la historia política de la manipulación de los restos del caudillo, el conflicto sobre Cuauhtémoc en Ichcateopan puede considerarse simplemente como un elaborado caso de un amplio proceso de inscripción de una población en el Estado y la historia nacional sobre la base del cuerpo del caudillo. Antes de los hallazgos sobre Cuauhtémoc, Ichcateopan era desconocido fuera de su región inmediatamente vecina. Salvador Rodríguez Juárez, que era maestro en el lugar y vástago de una familia local de comerciantes, puso el pueblo en el mapa, tomó el control político y cultural del lugar, echó al cura, derrotó a su facción local y creó contactos personales con miembros distinguidos de las élites estatales y nacionales. Aproximadamente una docena de libros fue escrita sobre Ichcateopan, muchos de ellos por grandes expertos.

Asimismo, el caso de Ichcateopan revela las transformaciones reales de la política sobre el

cuerpo entre el siglo XIX, y mediados y finales del siglo XX, ya que, en ese caso, a pesar del apoyo público y presidencial a la autenticidad de los huesos, finalmente se mantuvo la opinión científica. Por lo demás, el hecho de que los huesos pertenecieran a una mujer no fue de mucha ayuda.[52]

[1] Véase un análisis al respecto en Claudio Lomnitz, "Nationalism as a Practical System: A Critique of Benedict Anderson's Theory of Nationalism from a Spanish American Perspective", en Claudio Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001.

[2] María Concepción Lugo Olín afirma que el empleo de oraciones fúnebres como estrategia para incrementar el atractivo de la milicia duró de 1763 a 1814; véase "Los espacios urbanos de la muerte", *Historias* 40, 1998, p. 38.

[3] *Oración fúnebre, declamación tierna, epitafio panegírico de Carlos Segundo rey de dos mundos, el pacífico, el religioso, el bueno. Verción y dilatación del dolor, que le habla qando ya lo llora muerto, y lo venera como vivo*, Biblioteca Nacional, México, s.f.

[4] Ramón Casaus, *Oración fúnebre del Exmo. Señor Don Juan Vicente Güemez Pacheco de Padilla Horcasitas y Aguayo, Conde de Revillagigedo, Virrey que fué de esta Nueva Expaña &c. &c. &c, 24 de Octubre de 1799, Iglesia de S Francisco de México, Predicó R. P. Fr. Ramon Casaus*, Biblioteca Nacional, México.

[5] José Alexandro Jove y Aguilar, *Oración fúnebre pronunciada en las solemnes exequias por los españoles difuntos en la presente guerra con la Francia, que hizo el M. Ilustre y Real Colegio de Abogados en el Convento Grande de N.P.S. Francisco, por el Dr. D. Jose Alexandro Jove y Aguiar, Ex-Rector de esta Real y Pontificia Universidad*, Imprenta de Arizpe, México, 2 de septiembre de 1808.

[6] Véase, por ejemplo, Manuel Fernández Varela, *Oración fúnebre que en las exequias generales, celebradas el día 23 de diciembre de 1805… por las ánimas de sus valerosos individuos y de todos los demás militares y marineros que han dado su vida por el rey y por la patria…*, Imprenta de Doña María Fernández Jáuregui, México, 1807; Ramón Casaus, *Oración fúnebre que en las exêquias generales, celebradas el día 12 de septiembre de 1808 a expensas y devoción de los comerciantes y vecinos de la Ciudad de Oaxaca, por las almas de los píos, leales y valerosos españoles; por la Religión, por el Rey y por la Patria, en la actual Guerra contra Napoleón*, Imprenta de Doña María Fernández de Jáuregui, México, 1808; y Francisco de Núñez, *De la más atroz perfidia, los más gloriosos efectos: Oración fúnebre que en las exequias solemnes celebradas en el real convento de religiosas de Santa Clara de Querétaro, por las almas de los valerosos españoles*, Imprenta de Mariano de Zúñiga y Ontiveros, México, 1809.

[7] Antonio Joaquín Pérez Martínez, *Oración fúnebre que en las solemnes exêquias celebradas en la iglesia del Espíritu Santo de la Puebla a devoción y expensas de los hijos y oriundos de Vizcaya y de Navarra, por todos los que murieron en la gloriosa defensa de Buenos-Ayres, dixo el día 24 de febrero de 1808*, Oficina de Arizpe, México, 1808.

[8] El documento fue publicado como "Honras a una perra (siglo XVIII)", notas por Edmundo O'Gorman, *Boletín del Archivo General de la Nación* 15, núm. 3, 1944, pp. 525-544.

[9] *Las exequias de Murat: Discurso pronunciado por Mr. Radamanto, en las cavernas de Plutón*, Imprenta de Arizpe, México, 1808.

[10] *Oración fúnebre en las exequias que se hicieron a la difunta Inquisición, en el templo del fanatismo de la villa de la ignorancia, por un ministro de la misma, año de 1820*, reproducción, Oficina de Don Alejandro Valdés, México, 1820.

[11] María Concepción Lugo Olín, "Los espacios urbanos de la muerte", *op. cit.*, p. 39.

[12] José Joaquín Fernández de Lizardi, *Los diálogos de los muertos: Hidalgo e Iturbide*, Oficina del Finado Ontiveros, México, 1825. Respecto a una lista de publicaciones de este género durante la época, véase María Concepción Lugo Olín, *En torno a la muerte: Una bibliografía*, INAH, México, 1994, pp. 111-117.

[13] "Lucha de un toro con un león", *El Imparcial*, 1° de noviembre de 1897.

[14] El mejor análisis de ese proceso lo ofrece François-Xavier Guerra, *Modernidad e Independencias: ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, MAPFRE, Madrid, 1992.

[15] Juan Antonio Rivera, *Diario curioso del capellán del Hospital de Jesús Nazareno de México*, Editor Vargas Rea, México, 1953 [25 de octubre de 1676].

[16] "Al otro día salía el Virrey de Huamantla […]. Pasando por el pueblo de Alahuazón, mísero y muy corto, pero memorable porque en él fue donde el invicto Capitán Hernán Cortés firmó las paces con la valerosa nación tlaxcalteca. Por esto ha sido la ciudad de Tlaxcala la primera en donde los virreyes hicieron sus entradas públicas a caballo […]", Diego García Panes, *Diario particular del camino que sigue un virrey de México* [1793], Ministerio de Obras Públicas, Transportes y Medio Ambiente, México, 1994, p. 96.

[17] Irving Leonard, *Los libros del conquistador*, trad. de Mario Monteforte Toledo, 2ª ed. revisada y aumentada, FCE, México, 1979.

[18] Agustín de Vetancourt [1697], citado en Francisco de la Maza, "Los restos de Hernán Cortés", *Cuadernos Americanos*, 1947, p. 160. Parece ser que, por lo general, los retratos de los capitanes de la colonia colgaban en las casas de sus descendientes; respecto a un catálogo completo de ellos, véase Jesús Romero Flores, *Iconografía colonial: Retratos de personajes notables de la historia colonial de México, existentes en el Museo Nacional…*, Museo Nacional, México, 1940.

[19] Agustín de Vetancourt [1697], *op. cit.*, p. 159.

[20] Los debates sobre la pompa y solemnidad del sepelio se encuentran en AHACM, Ciudad de México, *Actas de Cabildo*, vol. 660-A, *Libro veinte y siete de Actas Antiguas de Cabildo*, pp. 47-53 y 55-59.

[21] AHACM, Ciudad de México, *Actas de Cabildo*, 1° de marzo de 1629.

[22] *Idem.*

[23] José Luis Martínez, *Hernán Cortés*, FCE, México, 1990, p. 781.

[24] *Gaceta de México*, 19 de noviembre de 1794, tomo VI, número 78, pp. 647-648.

[25] José Gómez, *Diario curioso y cuaderno de las cosas memorables en México durante el gobierno de Revillagigedo (1789-1794)*, versión paleográfica, introducción, notas y bibliografía por Ignacio González-Polo, UNAM, México, 1986, p. 104.

[26] Fray Servando de Teresa y Mier, *Obras completas, I, El heterodoxo guadalupano*, estudio, prólogo y selección de Edmundo O'Gorman, UNAM, México, 1981, p. 204, nota 21.

[27] Juan Antonio Rivera, *Diario curioso del capellán del Hospital de Jesús Nazareno de México…*, *op. cit.* [12 de julio de 1684].

[28] "Aniversario del principio de nuestra independencia y regeneración política", Imprenta de los ciudadanos militares independientes, San Bartolo Naucalpan, 17 de septiembre de 1821.

[29] Carlos María de Bustamante, "Exhortación patriótica", reproducido en Ernesto Lemoine Villicaña (coord.), "Apoteosis de los mártires de la guerra de independencia mexicana en 1823", *Boletín del Archivo General de la Nación* 11, núm. 2, 1965, pp. 236-238.

[30] El estandarte tenía una cruz dorada sobre campo negro y la inscripción "*hoc signo vinces*" (con este signo vencerás).

[31] José Joaquín Fernández de Lizardi, *Vida y entierro de D. Pendón. Por su amigo el Pensador*, Oficina de D. José María Ramos Palomera, México, 1822.

[32] *Idem.*

[33] Dicha relación se hace muy explícita en otro artículo de la época: "Ahora si que ya no veremos pasear por las calles más públicas de esta corte el *Estandarte* indigno que nos privó por trescientos años de este presea; ya no se representarán en los teatros las hazañas de Cortés, Alvarado y otros que pintaban héroes y valientes, (esto es bárbaros e inhumanos, ambiciosos e interesables [interesados, avaros; T.]) que representaban la comedia de la Conquista a su gusto y contentillo, y no como fueron los hechos, ni sus legítimas prostituciones; y en fin, ya no volverán a quemar vivos, a cortar orejas y dedos ni a decapitar arbitrariamente a ningún americano", *El pendón se acabó y la memoria de Cortés quedó*, por J. M. y G., Oficina de Betancourt, México, 1822.

[34] Juan Valdés, carta al editor, *El Centzontli de México*, 17 de septiembre de 1823.

[35] Carlos María de Bustamante, "Exhortación patriótica"…, *op. cit.*, p. 236.

[36] J. M. y G, *El pendón se acabó y la memoria de Cortés quedó*, Oficina de Betancourt, México, 1822.

[37] "Los americanos nos sentiríamos muy satisfechos de que los honores eclesiásticos de que fue privado nuestro degradado Morelos le fueran devueltos, aun póstumamente, en un acto público solemne", *idem*, nota en el original.

[38] "O al campo de San Lázaro", *idem*, nota en el original.

[39] *Diario liberal de México*, 23 de agosto de 1823, tomo 2, núm. 124, p. 248.

[40] *Idem.*

[41] G. F. Lyon, *Journal of a Residence and Tour in the Republic of México in the Year 1826, with Some Account of the Mines of That Country* [1828], Kennikat Press, Port Washington, 1971, vol. 2, pp. 23-24.

[42] José Joaquín Fernández de Lizardi, *Testamento y despedida de El Pensador Mexicano* [1827], Editor Vargas Rea, México, 1944, pp. 18-20.

[43] Jorge Fernando Iturribarría, *Funerales del General Vicente Guerrero, 1833-1933*, s. p., s. f.

[44] José Ramón Pacheco, *Descripción de la solemnidad fúnebre con que se honraron las cenizas del héroe de Iguala, Don Agustín de Iturbide, en octubre de 1838*, Imprenta de I. Cumplido, México, 1849, p. 20.

[45] *Ibid*., p. 24.

[46] *Discurso que por encargo de la Junta Patriótica pronunció en el Panteón de Santa Paula el ciudadano Ignacio Sierra y Rosso*, impreso por Antonio Díaz, México, 1842.

[47] Véase, por ejemplo, "Carta del comisario de Campeche dando cuenta de que a Valladolid llegó el extranjero Domingo Robles con unos pellejos que decía eran de santos", AGN, Inquisición, vol. 431, expediente 22, ff. 337 y 350 (1648).

[48] *Los hallazgos de Ichcateopan: Actas y dictámenes de la comisión*, SEP, México, 1962, pp. x-xi.

[49] Luis Reyes García, *Documentos manuscritos y pictóricos de Ichcateopan, Guerrero*, UNAM México, 1979, p. 46.

[50] Alicia Olivera de Bonfil, *La tradición oral sobre Cuauhtémoc*, UNAM, México, 1980, pp. 153-154, reproduce el testimonio del cura del pueblo.

[51] Luis Reyes García, *Documentos manuscritos y pictóricos de Ichcateopan…*, *op. cit.*, p. 48.

[52] Cierto, Eduardo Matos, miembro de la comisión de 1970, llegó a la conclusión de que "la joven mestiza adulta cuyos restos faciales y piezas dentarias forman parte del hallazgo de Ichcateopan no pudo haber sido enterrada en 1529", véase Eduardo Matos *Moctezuma, Informe de la revisión de los trabajos arqueológicos realizados en Ichcateopan, Guerrero*, UNAM, México, p. 41. Los huesos de los otros siete individuos que constituían los restos de Cuauhtémoc eran incluso mucho más recientes.

IX. LA MUERTE Y LA REVOLUCIÓN MEXICANA

LA RESISTENCIA DE LAS ALMAS DURANTE EL PORFIRIATO

Las condiciones del caudillismo como han sido descritas dieron inicio a su metamorfosis después del triunfo de 1867 de los liberales y particularmente bajo Porfirio Díaz (1876-1911). La conciliación entre las facciones liberal y conservadora que siguió a la intervención francesa es bien conocida, y encontró su expresión más elocuente en los gestos y aperturas retóricos hacia los muertos: en efecto, los intelectuales liberales triunfantes, como Vicente Riva Palacio y Manuel Payno, se esforzaron especialmente por conmemorar tanto a las víctimas liberales como a las conservadoras de las guerras civiles de México,[1] y los presidentes Benito Juárez, Sebastián Lerdo de Tejada, Manuel González y Porfirio Díaz hicieron lo mismo.

La cuidadosa consagración de la versión estabilizada de la historia nacional se reflejó en el ritual funerario de la época: un floreciente culto patriótico de la muerte, caracterizado por espléndidos funerales estatales, honores a los héroes muertos de facciones políticas opuestas y, en especial, la concentración exitosa de los muertos insignes en la Rotonda de los Hombres Ilustres, en el recién establecido Panteón Municipal de Dolores, de la ciudad de México.[2] Después de todo, los muertos honrados ya no podían responder, mientras que los vivos se apaciguaban a medida que disfrutaban del reconocimiento público. En ese momento fue cuando el Estado consolidó efectivamente su capacidad para consagrar a los héroes *y* para evitar su profanación.

En 1900, la imagen de la concordia nacional era tal que el poeta porfirista Juan de Dios Peza podía exaltar creíblemente la inmortalidad de la nación y describir la lucha civil como un episodio perteneciente ya al pasado:

> Todo lo muda el tiempo;
> Todo lo cambian los años;
> Sólo el pueblo no pasa, ni envejece
> Ni muere, ni olvida, ni es ingrato.
> El cielo azul y diáfano;
> Toldo ayer del estrago y de la muerte;
> ¡Hoy dosel de la paz y del trabajo![3]

Apaciguado el modo de la reconciliación nacional, el trabajo y la ciencia se basaron en un panteón de héroes que incluía a los enemigos mortales y los reconciliaba bajo la bandera nacional. Díaz incorporó a rivales de antaño, como Juárez, Lerdo y los antiguos partidarios de Maximiliano. El propio Maximiliano no estaba incluido porque era un extranjero, pero Juárez destinó fondos para la viuda de su general indígena Tomás Mejía y, muy pronto, la propia historia de Maximiliano fue idealizada.

Ahora bien, a pesar de lo anterior, una vez que se consolidó el dominio estatal de los muertos y la historia nacional, aumentó el papel de los primeros en la prensa de la oposición. En efecto, durante ese periodo de estabilidad creciente fue cuando algunos periódicos, como

El Hijo del Ahuizote, comenzaron a desarrollar la costumbre regular de imprimir "calaveras" para enjuiciar al firmamento de figuras públicas y al propio régimen:

> La República entera es un gran cementerio.
> Millares de nichos están ahí para justificar nuestra opinión.
> Primero. Sepulcro de la dignidad. Requiescat in pace! […].
> Honradez! Séate la tierra leve! […] Moriste súbitamente.
> En tu lugar han puesto una estatua; es la época de la hipocresía.
> Moralidad! Aquí descansas.
> ¿Y la libertad, dónde se halla?
> Bajo esta fúnebre losa cuyo epitafio se grabó en los talleres de Belén.[4]

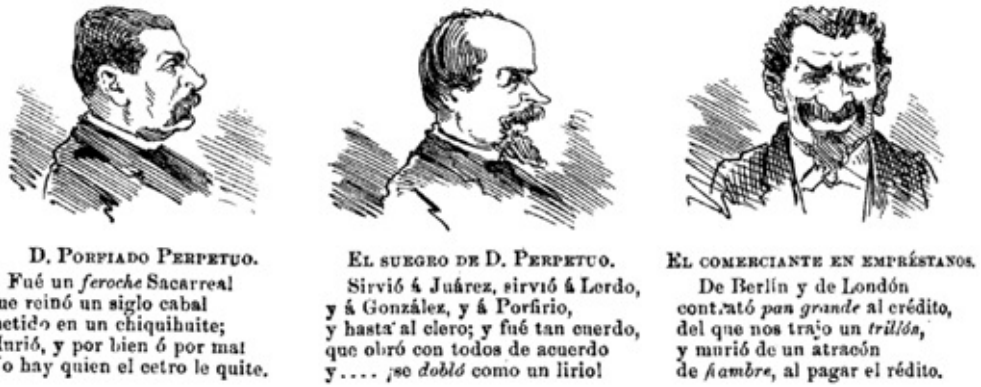


FIGURA IX.1. *Hilera superior de una hoja de calaveras, encabezada por don Porfirio y su suegro, Manuel Romero Rubio*, El Hijo del Ahuizote, *2 de noviembre de 1890 (Hemeroteca Nacional).*

Las hojas y hojas de epitafios satíricos de "calaveras" eran la contrapartida del culto oficial de la muerte. Denunciaban la corrupción del régimen y a sus políticos, y el mal uso de los héroes del pasado, en particular Juárez, quien había sido colocado en el centro del nuevo culto estatal: "Enjuguemos la lágrima que resbala por nuestra mejilla al recuerdo del patriota, para recobrar nuestra entereza, y con fuerte voz maldecir una vez más *a los tiranos!*"[5] Una hueste de espectros obsesionaba al Estado porfiriano; había un sentimiento latente de que el culto oficial de la muerte era una fullería y que las almas que supuestamente dormían bajo el bronce y el mármol merodeaban por alguna otra parte, exigiendo, quizá, que se reconociera sus méritos.

Los muertos obsesionaban en particular al progreso porfiriano, a pesar del esfuerzo ecuménico del gobierno por unir a todas las facciones en la muerte, por nacionalizar los muertos. La industria porfiriana, la paz y el progreso implantaron las matanzas mecanizadas en México: accidentes ferroviarios, deportaciones en masa a campos de trabajo, campañas etnocidas en zonas que eran sometidas a una rápida incorporación a la producción capitalista de exportación, supresión violenta de las huelgas, etcétera:

> Diez coches jalaba la locomotora
> Número cincuenta y cuatro,
> Y su maquinista era un extranjero,
> Causa de tanto quebranto.
> Tres coches quedaron de los de tercera
> Toditos hechos pedazos,

Y por dondequiera nomás se veían
Cabezas, piernas y brazos.[6]

La masificación de la muerte corrió parejas con las vastas transformaciones de la organización de la producción —el industrialismo y la floreciente industria agropecuaria del azúcar, el henequén, el hule, la vainilla, el ganado, etc.—, así como nuevas formas de gobernabilidad: modelos de prisiones, hospitales, escuelas y proyectos urbanos. Las espectaculares transformaciones generaron la conciencia de la identidad propia, el sentido de la convulsiva temeridad de la época, un sentimiento que emergía a la conciencia en una nueva clase de identificación con los muertos o, se podría decir, en la fuerte ascendencia de los muertos sobre los vivos, ascendencia que era más intensa que en ninguna otra época del pasado. José Guadalupe Posada es el artista que siguió la pista a ese sentimiento con la mayor creatividad.

El *Gran panteón de calaveras* de Posada es una descripción asombrosa de la muerte en una época de progreso (véase la figura IX.2). En cierto sentido, el grabado parece reproducir el antiguo tema de la *vanitas*, cuya enunciación quizá más obsesiva tuvo lugar en la Capilla Capuchina de los Huesos del siglo XVI, en Évora, Portugal, iglesia que está decorada con huesos humanos de piso a techo. En efecto, los propios huesos son los que dan la bienvenida al visitante:

Nos ossos que aqui estamos.
pelos vossos esperamos
[Los huesos que aquí estamos
por los vuestros esperamos].

En lo que parece ser una versión moderna de la misma idea, el *Gran panteón de calaveras* de Posada describe una visita en los "días de muertos" al Panteón de Dolores de la ciudad de México, lugar al que los visitantes llegan en tranvía a ver a sus hermanos. Como en el tema clásico de la *vanitas*, los vivos son ya esqueletos, independientemente de que lo sepan o lo ignoren. En el panteón, el esqueleto vivo y los esqueletos muertos se encuentran con una mirada de reconocimiento.

FIGURA IX.2. Gran panteón de calaveras, *de José Guadalupe Posada*.

Ahora bien, varios elementos se alejan sutilmente de las imágenes tradicionales de la *vanitas*. En primer lugar, a diferencia de la imaginería barroca típica, los muertos *devuelven* la mirada de los vivos; si se puede decir que los vivos ya están muertos, entonces también los muertos están vivos a su manera, y las calaveras desparramadas de los muertos tienen su propio campo visual: son testigos. En segundo lugar, los vivos y los muertos se reconocen unos a otros como *esqueletos*, es decir, como parte ya del pasado, y, así como los muertos rondan la vida con su mirada, así, también, los vivos son siempre esqueletos a sabiendas, siempre tocados ya por la muerte, obsoletos. El tranvía y el panteón moderno son la cereza del pastel de esa versión moderna del cuadro de la *vanitas*. En este caso, la vanidad no es un atributo del individuo (al que se representa, no con sus mejores galas, sino como un esqueleto completamente desnudo); es, antes bien, un atributo de la época (representada por el tranvía).

La identificación entre los vivos y los muertos produce en los vivos un distanciamiento, un desafecto o una falta de identificación con la época. La época se vuelve brutal, mezquina o ridícula, según la ocasión. En otro grabado, *Choque de un eléctrico con un carro fúnebre* (véase la figura IX.3), una de las muchas escenas de accidentes de Posada, un tranvía destruye una carroza funeraria, arrojando al suelo el cuerpo de un currutaco. La propia muerte, con su lento cortejo de honras, es una baja de la modernización: la comunidad ya no se detiene por los muertos; sigue ocupada en sus propios asuntos, montada en la máquina del progreso y la destrucción.

FIGURA IX.3. Choque de un eléctrico con un carro fúnebre, *de José Guadalupe Posada*.

El gobierno nacional hizo lo que pudo por dominar y reunir los restos de los muertos y, con ello, por reivindicar la objetividad y la imparcialidad, la trascendental serenidad de la nación inmortal. En 1900, el periódico pro gubernamental *El Imparcial* lo expresó con claridad, precisión y una dosis de triunfalismo: “Ahora que los odios se han extinguido y las conciencias aquietado, ahora que al periodo candente ha sucedido el impasible y que la prueba, el dato, el documento, han sustituido a la elocuencia y la retórica; ahora que se ha marcado un nuevo método a este género de conocimientos, es el momento más oportuno para

reconstruir la Historia Patria".[7] Sin embargo, en el acto mismo de disección científica, reconstrucción histórica y monumentalización, el Estado desplegó su vano desuso.

El tiempo corría sin rumbo hacia la muerte, y tenía prisa. En efecto, la vanidad de la época ya no tenía su mejor ejemplo en la afectación de los ricos y los justos, aunque también estaban presentes, sin duda alguna. La mayor de las vanidades eran las pretensiones de altas miras de la época: el progreso era la mayor de las vanidades, y afectaba a ricos y pobres por igual.

Los ciclistas de la *Calavera "Las bicicletas"* de Posada son todos esqueletos (véase la figura IX.4). En una versión casi idéntica del mismo grabado, Posada rotula cada bicicleta con el nombre de un periódico de la ciudad de México. En realidad, el movimiento hacia delante de la tecnología y la historia, representado en ese caso por la bicicleta (que en la época era un artículo de ocio novedoso y muy burgués), transporta únicamente esqueletos, personas que en todos sentidos son como sus antepasados, excepto por su ridícula insistencia en correr.

El progreso es tan sólo un tiovivo; pero, mientras que, en cierto sentido, aquellos que van montados en él ya están muertos, ya se quedaron atrás en el tiempo, ya son esqueletos, las supuestas víctimas del progreso siguen vivas, momentáneamente.

Los detenidos a punto de ser enviados al Valle Nacional, donde morirán en cuestión de meses debido a los trabajos forzados y las enfermedades, todavía están vivos (véase la figura IX.5);[8] todavía tienen rostro, pero pronto, muy pronto, morirán.

FIGURA IX.4. Calavera "Las bicicletas",*de José Guadalupe Posada*.

En resumen, si bien es cierto que el régimen de Díaz domó los conflictos intestinos y reunió a los enemigos mortales en un gran funeral oficial, bajo un opulento monumento de mármol, la época en conjunto vivió con el sello de la obsesión. El desplazamiento de la manera de vivir, el desgarrador movimiento de la expansión capitalista, el arte de gobernar moderno y la mecanización de la muerte trajeron de vuelta a los muertos como testigos, fantasmas y presagios. Los rumores del fin del mundo obsesionaban a la era del progreso.

LA VIOLENCIA REVOLUCIONARIA

Se dice que la Revolución mexicana causó la muerte de aproximadamente un millón de personas. Algunos murieron de hambre, otros, de enfermedad; algunos murieron en las batallas entre ejércitos modernos y bien equipados, otros fueron muertos en bombardeos o colgados como sospechosos. En ocasiones, se atacaba a los extranjeros, se saqueaban sus propiedades y se violaba su integridad; en otras, los habitantes de los pueblos se levantaban en armas y mataban en actos de justicia popular.

Ninguna de esas formas de violencia era completamente nueva en México. La principal novedad era el despliegue de la matanza mecanizada eficaz, con su infraestructura de ametralladoras, artillería moderna y transporte de tropas en ferrocarril. En efecto, episodios como la Batalla de Celaya (1915), en la que el general Álvaro Obregón derrotó al general Francisco Villa, fueron en cierto sentido el equivalente mexicano de las batallas de la gran Guerra Civil de los Estados Unidos, el enfrentamiento más brutal de México con la industria al servicio de la muerte.

FIGURA IX.5. Deportados al Valle nacional, *de José Guadalupe Posada*.

FIGURA IX.6. *Una de las series sobre "El fin del mundo" de José Guadalupe Posada*, El cometa de 82.

Otras formas de asesinato tenían una genealogía más antigua. El ahorcamiento de campesinos y revolucionarios variopintos ya había sido utilizado en campañas anteriores: en las expediciones punitivas en contra de los totonacas de Papantla, los mayas de Yucatán y los yaquis de Sonora, por ejemplo.[9] Otro ingrediente básico de la violencia revolucionaria, el pelotón de fusilamiento, había sido utilizado con eficacia durante las guerras de independencia y, más recientemente, en las guerras de Reforma y durante la invasión francesa. Grandes personajes habían enfrentado el pelotón de fusilamiento, entre ellos, el liberal Melchor Ocampo y los conservadores Miguel Miramón y Tomás Mejía, para no mencionar al propio Maximiliano de Habsburgo. Finalmente, la violencia de la revuelta pueblerina, con sus ingredientes básicos —quema de los archivos locales, apertura de la cárcel municipal y asesinato de los caciques impopulares—, tenía un linaje que se puede rastrear hasta el periodo colonial.[10]

Con todo, unas cuantas verdaderas novedades relacionadas con la violencia de la Revolución merecen que se les preste cierta atención. La escala de las matanzas no tenía precedentes y reflejaba de manera perversa la profundidad del progreso porfiriano. La Revolución mexicana fue la primera guerra mexicana en la que las tropas se transportaban masivamente en ferrocarril; fue la primera guerra financiada por una economía de exportación floreciente (armas por ganado, armas por petróleo); fue la primera guerra mexicana que dependió marcadamente del movimiento y el comercio en la frontera con los Estados Unidos, y también fue la primera guerra que uso la fotografía y la película como mecanismos de publicidad.

Consecuentemente, cuando el líder agrarista Emiliano Zapata fue asesinado en una emboscada en 1919, su cadáver fue expuesto a la vista del público en Cuautla, la capital regional. Antes que destruir o mutilar el cuerpo, como sin duda alguna lo habrían hecho los oficiales un siglo antes, el general Pablo González ordenó que el cadáver: "[…] fuera inyectado, y que se sacaran fotografías de él para remitirlas a la capital".[11] Era preferible preservar el cadáver para su identificación pública que profanarlo para horrorizar al grupo de espectadores inmediatos. Ahora, los medios de comunicación eran los mediadores en la prueba de la muerte; lo mismo que en la prueba del poder y la fuerza militar. Rutinariamente, los ejércitos de Pancho Villa y Álvaro Obregón llevaban fotógrafos consigo y, en ocasiones, equipos de filmación, con el propósito de movilizar a la opinión pública o granjearse el apoyo internacional.[12]

Finalmente, ciertas transformaciones sutiles relacionadas con los asesinatos políticos son pertinentes a nuestro enfoque de la historia de la muerte en México. Hasta la Revolución mexicana, hubo dos maneras principales de organizar una ejecución militar: la horca, que se llevaba a cabo sin ceremonia y se utilizaba principalmente para dejar el cadáver como demostración práctica, y la ejecución por el pelotón de fusilamiento, que frecuentemente implicaba una especie de juicio y quizás un momento para orar o incluso expresar un deseo final.

FIGURA IX.7. Revolucionario, *de José Guadalupe Posada*.

Además de las diferencias de procedimiento, las dos formas de ejecución indicaban frecuentemente distinciones de clase o rango militar: la horca o el fusilamiento casual (o el fusilamiento de un gran número de gente) estaban reservados a las clases ínfimas y los soldados rasos, mientras que la ejecución individual frente al pelotón de fusilamiento estaba reservada por lo general a los notables y los oficiales. En los casos delicados desde el punto de vista político, como las ejecuciones de Iturbide y Guerrero, se organizaban juicios sumarios y pelotones de fusilamiento lejos de los centros de opinión pública, pero seguían siendo clave para toda reivindicación de honor y legalidad.

Durante la Revolución mexicana, también alcanzó notoriedad una forma relativamente nueva de ejecución: el asesinato político. La estrategia de Porfirio Díaz, que consistía en la apropiación nacional de los enemigos muertos, era bien conocida y aceptada en la época en que estalló la Revolución. En parte por esa razón, los presidentes y los caudillos de las facciones preferían el subterfugio del asesinato político a la ejecución legal. Entre 1910 y 1929, un buen número de presidentes, presidentes potenciales, generales y legisladores fueron asesinados, y no muertos en combate o frente al pelotón de fusilamiento: los presidentes Francisco I. Madero, Venustiano Carranza y Álvaro Obregón; el vicepresidente José María Pino Suárez; los generales Pancho Villa, Lucio Blanco, Jesús Carranza, Arnulfo Gómez y Francisco Serrano, y los diputados Belisario Domínguez y Francisco Field Jurado, entre otros.

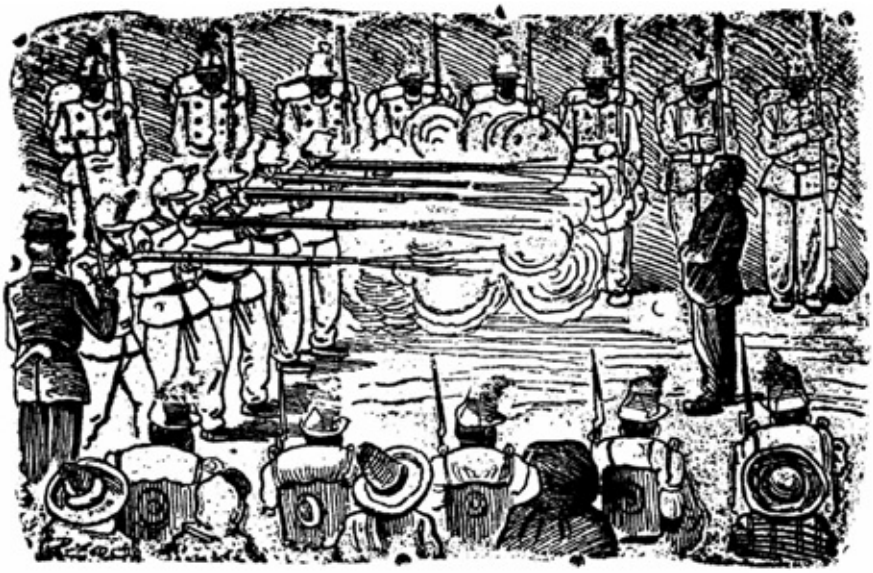


FIGURA IX.8. Fusilamiento, *de José Guadalupe Posada*.

El presidente Francisco I. Madero y su vicepresidente, José María Pino Suárez, fueron asesinados en 1913, después de haberse entregado a las fuerzas de Victoriano Huerta, antes incluso de haber llegado a la prisión. Huerta no podía permitirse dejarlos con vida, ni siquiera en prisión, pero tampoco quería someterlos a juicio o tener ceremonia de ejecución oficial alguna, por lo que los asesinó, y después afirmó que el presidente y el vicepresidente habían quedado atrapados en un fuego cruzado entre los guardias presidenciales y las tropas del ejército. El asesinato de Emiliano Zapata, en 1919, bajo el presidente Venustiano Carranza, no requirió el mismo tipo de encubrimiento. Fue una acción militar y se justificó como un acto de guerra y porque la prensa había tratado rutinariamente a Zapata como un criminal, y no como general. Los titulares del periódico *Excélsior* lo expresaron así: "El sanguinario cabecilla cayó en un ardid hábilmente preparado por el General Don Pablo González".[13] El diario se refería al escondite de Zapata como una "madriguera", no como el cuartel militar del general revolucionario.

Con todo, el subterfugio y el asesinato de Zapata deshonraron el gobierno de Carranza y lo dejaron en una incómoda posición cuando el general más prominente de Villa, Felipe Ángeles, fue capturado y entregado, en lugar de que hubiese "muerto en acción". Friedrich Katz ofrece un esclarecedor análisis del incidente: "Al capturar vivo a Ángeles, Sandoval le creo un difícil problema al gobierno de Carranza. No podían ejecutarlo sumariamente, como hicieron con los tres hombres de su escolta, fusilados de inmediato, porque ello habría desacreditado aún más a Carranza ante la opinión pública mexicana y extranjera. Su imagen ya había sufrido mucho con el asesinato de Zapata unos meses atrás".[14] Consecuentemente, Ángeles fue sometido a un breve juicio militar, en un lugar que, según esperaba el gobierno, sería desfavorable para el general villista; sin embargo, la estrategia resultó un desastre desde el punto de vista de las relaciones públicas: "Enormes multitudes, en su mayoría solidarias, acudieron a las estaciones [de trenes] de Parral y de la ciudad de Chihuahua para presenciar la llegada de Ángeles y dos prisioneros más […]. Comités de damas […] le llevaban alimentos, ropa e incluso dinero, y acudieron ante las autoridades carrancistas para interceder por él".[15]

Las lecciones del caso fueron suficientemente claras para Carranza y sus sucesores. Así, Francisco Villa fue asesinado en 1923, después de haberse retirado a la vida privada, por órdenes de uno de los generales de confianza del presidente Álvaro Obregón, Joaquín Amaro. El asesinato fue orquestado de tal manera que Obregón pudiera afirmar que no había tenido nada qué ver con él, fingir indignación, montar una investigación simulada y apresar (durante ocho meses) al asesino pagado. La orden firmada para Amaro fue descubierta por los historiadores en el decenio de 1990, cuando ya todos los participantes en el suceso habían muerto mucho tiempo antes.[16]

A su vez, el presidente Venustiano Carranza fue asesinado en 1920 en un tiroteo diseñado expresamente con ese propósito. El asesinato también fue cometido claramente por órdenes de Obregón, aun cuando fue el coronel (y futuro presidente) Lázaro Cárdenas quien realmente envió el telegrama con las órdenes. Como en el caso de Villa, la documentación oficial sólo salió a la luz en el decenio de 1990, cuando, asimismo, ya todos los actores importantes habían muerto y sido enterrados.

El funeral y entierro de Carranza añadió el drama a las tensiones implícitas en la apropiación de los muertos por el Estado. Como en el caso de Madero, no había camino legal para deshacerse de Carranza, que era el presidente en funciones en el momento de su asesinato, aunque se encontraba huyendo de un levantamiento militar. Matarlo en una acción militar parecía la mejor solución. Al mismo tiempo, Rodolfo Herrero, el comandante a cargo de la acción militar en Tlaxcalantongo, Puebla, donde fue asesinado Carranza, era uno de los hombres de Obregón, por lo que las sospechas recayeron inmediatamente en este último como el verdadero autor del crimen. Las tropas del coronel Rodolfo Herrero obligaron a los miembros de la guardia de Carranza a firmar una declaración en la que atestiguaban que este último se había suicidado y, más tarde, los agentes del gobierno trataron de presionar al médico que llevó a cabo la autopsia de Carranza para que confirmara el suicidio como la causa de la muerte.[17] Por otra parte, Obregón ordenó a Herrero que se presentara ante las autoridades: “El general Obregón manifiesta que no está dispuesto a dar su sanción ni tolerar ese hecho que pugna con la civilización y los principios morales, sostenidos por el movimiento revolucionario”.[18] En resumen, Obregón trató de envolverse en un manto de legalidad y profunda tristeza y lamentación por el asesinato de Carranza.[19]

Mientras todo eso ocurría, el cadáver de Carranza fue trasladado en tren a la ciudad de México para su entierro. Su viuda, hijas y amigos tuvieron que organizar el funeral en una ciudad gobernada por los asesinos de Carranza y, por lo tanto, negociar la apropiación por parte del Estado en un terreno particularmente delicado. La familia aceptó un concurrido desahogo público de apoyo al presidente. De acuerdo con el periódico *Excélsior*, el cortejo fúnebre comprendía a más de treinta mil dolientes y fue el más numeroso en la historia de México.[20]

Probablemente con el propósito de evitar la vergüenza de ser rechazado por el cortejo, Obregón estuvo en Puebla durante la ceremonia. Por su parte, la viuda hizo que se enterrara a Carranza en una tumba de tercera clase en el Panteón Municipal de Dolores —ella y su hija conservaron en su casa la urna que contenía el corazón de Carranza hasta que recibió todos los honores de Estado, veintidós años más tarde—. Cuando el primer puñado de tierra fue arrojado sobre el ataúd, la multitud empezó a cantar el himno nacional. Los restos de

Carranza, entre ellos su corazón, fueron finalmente trasladados al Monumento a la Revolución el 4 de febrero de 1942, en una solemne ceremonia encabezada por el presidente Manuel Ávila Camacho.

Durante la Revolución, el asesinato político se convirtió en la manera de mantener el aparato exterior de legalidad y legitimidad, al mismo tiempo que se consolidaba el poder político real. El asesinato también aportó el beneficio secundario de tejer una red de complicidades y silencio en el seno del caudillaje revolucionario; y, al mismo tiempo, la estrategia creó una brecha visible entre el Estado y la nación: una distancia que los partidarios de Carranza expusieron estratégicamente en su decisión de enterrarlo en la sección de tercera clase del panteón municipal, y no en la Rotonda de los Hombres Ilustres o en uno de los panteones de lujo de la ciudad. De manera similar, las tumbas de Madero y Pino Suárez se convirtieron en lugares de peregrinaje y pronto fueron consagradas como monumentos a los héroes de la democracia. El martirio de Madero se convirtió en el llamamiento a la unión de los demócratas a todo lo largo del siglo XX y la lealtad al presidente asesinado fue fuente de prestigio en el combate entre las facciones revolucionarias después de que el asesino Huerta fue destituido de la presidencia y enviado al exilio. El culto estatal de la muerte pudo emigrar fácil y rápidamente del gobierno a la oposición nacionalista.

LA MUERTE, EL CONTRATO SOCIAL Y LA REVOLUCIÓN CULTURAL

A medida que la revolución armada de México empezaba a perder intensidad, a partir de 1917 y, en especial, después de 1920, dio comienzo una era de reconstrucción nacional. Durante ese periodo, que se fecha convencionalmente de 1920 a 1940, se postularon y debatieron nuevas versiones de la ciudadanía, la justicia social y el contrato social.

En México, la imagen de un Estado originado en un pacto social nunca tuvo resonancia realmente entre el pueblo. En cierto sentido, lo anterior difícilmente resulta sorprendente. Los liberales que redactaron las constituciones de México se encontraban atrapados entre su deseo de fomentar las libertades individuales en contra de los poderes corporativos (la Iglesia, el ejército, la comunidad indígena, la hacienda y la universidad) y su rechazo a las formas no mediadas de soberanía popular que harían de la nación presa de demagogos y tiranos o, peor aún, de los caprichos del populacho.[21] Atrapados entre el temor a la plebe y el rechazo al poder corporativo tradicional, los liberales parecían a la defensiva en su exaltación de una constitución fundamentada en las libertades individuales, por lo que sus actos fueron percibidos fácilmente como una estratagema de la clase política.

El revolucionario campesino radical Zapata lo expresó muy significativamente:

> […] libertad de imprenta para los que saben escribir, libertad de votar para los que no conocen a los candidatos, correcta administración de justicia para los que jamás ocupan a un abogado; todas esas bellezas democráticas, todas esas grandes palabras con que nuestros abuelos y nuestros padres se deleitaron han perdido ahora su mágico atractivo y su significación para el pueblo […] con elecciones o sin elecciones, con sufragio efectivo y sin él, con dictadura porfirista y democracia maderista, con prensa amordazada y con libertinaje de prensa, y siempre y de todos modos él [el pueblo] sigue rumiando sus amarguras, padeciendo sus miserias, devorando sus humillaciones inacabables […].[22]

La dificultad de imaginar una sociedad construida sobre un contrato entre iguales es apenas

sorprendente: México era una tierra de aguda pobreza y justicia arbitraria, peonaje endeudado y guerras de castas. Como para confirmar todo lo anterior, el historiador estadunidense Hubert Bancroft anotó sus impresiones de la sociedad política mexicana durante su visita al país en 1883: "El pueblo no es la nación aquí como en nuestro caso; los políticos son absolutos. No existe la clase media, sino únicamente la clase alta y la baja y la clase baja es realmente muy baja, pobre, ignorante, servil y envilecida, y sin el valor ni la esperanza siquiera de intentar mejorar su conducción. He viajado por Europa y otras partes, pero jamás antes fui testigo de tanta y tan sórdida miseria".[23]

Los puntos de vista de otros visitantes extranjeros no eran muy diferentes, ni siquiera en el apogeo de la prosperidad porfiriana. Es cierto que los comentaristas extranjeros prodigaban elogios a los símbolos más visibles del progreso (los ferrocarriles; los teatros, paseos y pabellones; la elegante policía montada; el buen tono de la burguesía de "los científicos"; etcétera), pero el punto vulnerable de la dramática desigualdad raramente desaparecía por completo de la vista. Así, el antropólogo Frederick Starr, que durante años trabajó entre comunidades indígenas en esa época, escribió:

> [Los indios] no pueden entender por qué alguien vendría a ellos, a menos que tenga malos designios en su contra. Tienen miedo de que les roben su tierra; se muestran suspicaces sobre las nuevas formas de gravamen; tienen miedo de ser obligados a prestar el servicio militar; tienen miedo de que acaso se les fuerce a trabajar en plantaciones lejanas para propietarios extranjeros. Esos temores se basan en una antigua experiencia y, en general, no carecen de fundamento.[24]

Además de las persistentes y quizás incluso crecientes desigualdades, la idea de volver a fundar el Estado mexicano sobre un pacto social se vio dificultada por la debilidad institucional del propio Estado. Como lo demostró Fernando Escalante, la debilidad del Estado en cuanto estructura institucional y la fuerza comparativa de la clase política hicieron del ciudadano una figura exaltada de la retórica política utópica, más que un componente básico de un orden político realmente existente.[25]

Ahora bien, aun cuando la construcción del Estado sobre los hombros de una ciudadanía ilustrada era una ficción increíble para la mayoría de la población de México, la fantasía de reformar la sociedad a partir del Estado parecía más creíble, al menos para algunos.

A partir de las guerras de Independencia en adelante, México, como la mayoría de la América española, llegó a ser conocido fuera de sus fronteras principalmente como una tierra de revolución. Ello fue así en tal grado que el evolucionismo adoptado como filosofía oficial durante el porfiriato tuvo en México un conjunto de resonancias completamente diferentes a las que había tenido en Europa o los Estados Unidos. En lugar de una justificación de la supremacía imperial y la jerarquía racial, el evolucionismo mexicano apoyó un programa de desarrollo progresista en condiciones de paz. En cierto sentido, la legitimación de la jerarquía racial fue un beneficio secundario (para las élites), pero ciertamente no el principal atractivo de la ideología: los mexicanos tenían sus propias ideas nacionales vigentes, muy anteriores al evolucionismo, sobre la jerarquía social.[26]

El principal atractivo del evolucionismo era su rechazo de la revolución como un mecanismo viable del cambio social. Las ideas evolucionistas sobre la raza proporcionaron un lenguaje con el que se enmarcó el progresismo. Así, el famoso educador Justo Sierra denunció la revolución decenios antes de la publicación en 1900 de su triunfal *México, su*

evolución social: "¿Es el indio menos esclavo? ¿Es el criollo más libre? ¿El indio y el criollo son más ricos? Si nos hubiéramos desarrollado en paz, no habríamos llegado a obtener en realidad el mismo progreso de que disfrutamos hoy, sin las ruinas que cubren nuestro suelo […]".[27] En efecto, para el Sierra de la última época (el mejor conocido), el mayor triunfo del México independiente era precisamente su transición de las revoluciones cíclicas a una era de progreso y evolución sostenidos.

Ahora bien, a pesar de la frecuencia y el número de las llamadas revoluciones de México, ninguna de ellas tuvo ese aspecto que es una característica clave de las revoluciones modernas: el "terror". Con esto no quiero decir, por supuesto, que las revoluciones del México del siglo XIX carecieran de violencia y brutalidad. Por "terror" me refiero, por el contrario, a una fase en la que una facción revolucionaria triunfante que se concibe como la vanguardia emplea su dominio recién obtenido sobre el Estado para organizar persecuciones y ejecuciones generalizadas de civiles como una estrategia para revolucionar la sociedad. El "terror" es, muy específicamente, el uso del Estado como instrumento de la revolución en contra de una sociedad atrasada. Desde luego, la Francia de Robespierre es el ejemplo clásico, pero las revoluciones rusa, china y cubana también tuvieron su terror en ese sentido.

El hecho de que el México del siglo XIX tuviera únicamente ejemplos dispersos y localizados de terror estatal y ningún caso de terror propiamente revolucionario es altamente significativo. Katz hizo notar que los únicos casos completamente claros de terror estatal en el México del siglo XIX fueron las guerras indias: contra los mayas y contra los apaches; en Chiapas, después de la rebelión de 1864, y en Papantla, en la Huasteca; contra los yaquis de Sonora, etcétera.[28] Esos ejemplos de represión y exterminación violentas acompañaron, ya sea los proyectos de colonización, ya sea las formas cambiantes del uso de la tierra y la explotación de la mano de obra requeridas para las nuevas exportaciones capitalistas, o bien, fueron respuestas violentas a rebeliones locales, estimuladas frecuentemente por la idea de que el Estado se había debilitado. En resumen, no se encuentran intentos mayores de revolucionar la sociedad desde arriba. El México del siglo XIX ofrece muchos ejemplos de terror estatal, pero ningún caso propiamente dicho de terror estatal *revolucionario*.

La ausencia de terror no se puede explicar haciendo referencia a la ideología de los caudillos, ya sea de la Independencia o de los liberales y jacobinos progresivamente más radicalizados de mediados del siglo XIX; por el contrario, los dirigentes como Valentín Gómez Farías, en el decenio de 1830, Juan Álvarez, Melchor Ocampo e Ignacio Comonfort, en el decenio de 1850, o el propio Benito Juárez, en el periodo subsiguiente a la invasión francesa, se vieron todos tentados a utilizar el poder del Estado convincentemente para destetar a la sociedad mexicana de su religiosidad retrógrada, su pereza, su superstición y su feudalismo. Si bien es cierto que las revoluciones del México del siglo XIX no tuvieron su terror, también lo es que no fue por falta de ideólogos, sino, antes bien, por la falta de un Estado moderno con el cual llevar a cabo sus ambiciosas reformas.

En el decenio de 1850, los liberales de la Reforma, por ejemplo, tuvieron un programa de reformas suficientemente radical como para inspirar su parte de Robespierres: la expropiación de todas las propiedades de la Iglesia, y la prohibición de toda manifestación pública de la religión organizada y la educación religiosa afectaron no solamente a la Iglesia, sino también a la sociedad; por lo demás, las guerras de Reforma tuvieron su parte de actos de profanación:

incendio de iglesias y asesinato de curas; sin embargo, el momento de *triunfo* liberal fue seguido muy estrechamente, más que por el terror, por programas de reconciliación nacional.

Por lo general, lo anterior ha sido atribuido al hecho de que, tanto en el campo liberal como en el conservador, el caudillaje pertenecía a las élites de México. El argumento, no obstante, no es convincente: existen muchos casos de luchas fratricidas en el seno de las élites de México antes, durante y después de la Reforma. La razón de la rápida transición del triunfo a la reconciliación, sin que interviniera el terror, es, más bien, que el Estado que conquistaron los liberales no tenía los medios institucionales para poner en práctica reformas verticales agresivas de las comunidades y la familia.

El Estado mexicano de los decenios de 1820, 1850 e incluso 1870 no podía confiar en un sistema eficaz de comunicaciones dentro del país; no había más instituciones realmente nacionales que la Iglesia y el ejército; y este último se basaba en gran medida en las milicias locales. Si bien es cierto que la sociedad civil se organizaba cada vez más, también lo es que su integración horizontal era muy reducida. François-Xavier Guerra demostró convincentemente que el Estado central se basaba en una red de alianzas precaria y muy improvisada.[29] Sin duda alguna, esa fue la razón de que los liberales triunfantes hicieran de la Iglesia su objetivo: era más fácil derrotar a una organización formal, por formidable que fuese, que organizar un asalto contra la red descentralizada de comunidades y familias que constituían la sociedad mexicana.

Consecuentemente, lo que tenemos en el caso mexicano es una larga historia de revoluciones a las que quizá les habría gustado haber tenido su terror, pero que carecieron de los medios para llevarlo a cabo. Sin duda alguna, esa fue la razón de que los revolucionarios de 1910 se vieran a sí mismos trabajando conforme a la *tradición* revolucionaria, en lugar de tratar de inventar la revolución completamente de la nada. En consecuencia, la Constitución de 1917 fue elaborada como una versión enmendada de la Constitución de 1857: por avanzado que fuese el documento, no pretendía tener la importancia histórica mundial de la Declaración de los Derechos Humanos de Francia o de la Revolución de Octubre de Rusia. En lugar de considerarse como una invención completamente novedosa, la Revolución mexicana se vio a sí misma como la hora de la verdad, como la culminación de un proceso de un siglo de antigüedad.

Es cierto que, como tantas de sus hermanas, la Revolución mexicana de 1910-1920 creyó que estaba dando nacimiento a un “Hombre Nuevo”; sin embargo, a diferencia de sus ostentosos hermanos, el Hombre Nuevo de México sería, en gran medida, aproximadamente igual al Hombre Ya Existente de Europa o los Estados Unidos; por ejemplo: Salvador Alvarado, quien llevó la revolución a Yucatán, representaba al pueblo mexicano como un gigante dormido y a la Revolución como una especie de despertador que haría que el pueblo se levantase, no a una nueva era histórica mundial, sino a ocupar su lugar a la mesa del progreso:

> Si nosotros los afortunados pobladores de esta tierra privilegiada, seguimos durmiendo, si no somos fuertes, agresivos y emprendedores para explotar nosotros mismos esas fabulosas riquezas, oídlo bien, otras razas más emprendedoras, más agresivas, más fuertes, más tenaces vendrán y queramos o no se adueñarán de todo lo que hoy es nuestro, y nuestras tierras, y nuestros bosques y nuestros ganados y nuestras moradas, serán de los que hayan desplegado más fuerza en la lucha por la existencia, y después, nuestros hijos y nuestros nietos serán los limpia-botas de los nuevos señores.[30]

Con todo, la continuidad entre la ideología revolucionaria y el liberalismo, el positivismo o el evolucionismo no debería distraer la atención de la originalidad de la Revolución mexicana con respecto a, ya sea la propia historia de México, ya sea la historia mundial. Aun cuando los ideólogos de 1917 se vieron a sí mismos como los consumadores de la obra de sus antepasados liberales, su revolución fue la primera en proporcionar a los caudillos la infraestructura para llevar a cabo las reformas (aun cuando haya sido parcialmente). La Revolución de México tampoco careció de importancia internacional: si bien es cierto que fue meramente el instrumento para salir de la degradación colonial, su reforma agraria y la expropiación del petróleo dieron forma a uno de los Estados poscolonial es más innovadores del escenario mundial contemporáneo.

Debido únicamente al hecho de que la Revolución mexicana tuvo su verdadero momento de reforma social a partir del Estado, los historiadores concuerdan casi unánimemente en extender la Revolución más allá de su fase armada (1910-1920), hasta 1940. Nadie extiende la fecha de las revoluciones de Independencia, de Reforma o contra la intervención francesa más allá de su conclusión militar. Se considera que la Revolución mexicana "concluyó" cuando finalmente empezó a disminuir la intensidad de sus proyectos de reforma social.[31]

El hecho de que el despertar revolucionario de México haya implicado el volver a fundar el Estado se refleja en el asombroso número de semejanzas que los revolucionarios trazaron entre su revolución y la conquista española. En ocasiones, dichas semejanzas son muy explícitas y, en ocasiones, implícitas; por ejemplo: el antropólogo Manuel Gamio formuló el indigenismo revolucionario como una segunda conquista: "Nosotros creemos que si la actitud de los gobiernos [latinoamericanos] sigue siendo de desdén y presión hacia el elemento indígena, como lo fue en el pasado, el fracaso será absoluto e irremediable, pero si en los países centro y sudamericanos se inicia, como en México se ha iniciado, *una nueva conquista* de la raza indígena, el fracaso se tornará en éxito triunfal".[32]

Los ataques de los jacobinos en contra de la Iglesia y la religión popular tocaban una fibra sensible similar. Basándose precisamente en el mismo lenguaje que emplearon los franciscanos para desarraigar la idolatría maya, Salvador Alvarado buscaba erradicar la falsa religión de Yucatán en su campaña de quema de santos. Según decía: "Muerto el ídolo, se acaba el culto".[33] Lo irónico era que la que ahora jugaba a la "verdadera fe" contra la "idolatría" del catolicismo era la Revolución. Si bien es cierto que antaño el diablo había inducido en error a los mayas y aztecas con esa mofa de la verdad que era la idolatría, ahora, la Iglesia inducía en error al pueblo con las falsas verdades de la religión. Mientras que los españoles habían infundido el temor a la muerte y el fuego eterno con el propósito de crear el Estado, el Estado revolucionario únicamente podía ser creado arrancando la muerte de manos de la falsa religión. Lo que sube tiene que bajar. Mientras que el Estado en México se había fundamentado originalmente en la religión y la conquista, su nuevo Estado sería erigido sobre la ciencia y la revolución.

En esa materia, Tomás Garrido Canabal, de Tabasco, fue enteramente explícito: "Mientras un hombre adore deidades y crea en […] el más allá, seguirá estando mentalmente aherrojado y seguirá siendo el enemigo de su propia liberación".[34] Las "campañas de desfanatización" revolucionarias en Yucatán, Veracruz, Tabasco, Michoacán y Sonora asignaron al maestro el papel de sacerdote, a la ley, el de Dios, a la ciencia, el de la religión y al trabajo, el del culto

religioso, mientras que el catolicismo tenía ahora el papel de la idolatría y la superstición. En una extraña repetición de la conquista española, el nuevo Estado buscaba suplantar el viejo:

> Numerosos edificios eclesiásticos fueron quemados hasta sus cenizas, dinamitados o demolidos, en ocasiones por maestros de escuela que blandían piquetas. Algunos estados prohibieron la nomenclatura religiosa para los pueblos, calles y tiendas; pero los actos de profanación más controvertidos implicaban la destrucción de símbolos religiosos, en especial las imágenes de los santos, que eran incendiadas y destrozadas por los quemasantos revolucionarios, frecuentemente durante los mítines obligatorios del PNR o los festivales escolares. Muchos estados prohibieron los rituales religiosos en público, como las procesiones, las peregrinaciones, la celebración de las fiestas de los santos y el repique de las campanas. Incluso la misa se convirtió en una actividad clandestina, que se celebraba ilegalmente en casas particulares.[35]

En ese ejercicio de identificación y rectificación había la voluntad tanto de recrear como de *revertir* el orden social. España había esclavizado a los indios, arrancándolos a un estado natural que era cercano a la razón científica (y, para los comunistas del decenio de 1930, al socialismo científico) y los había descarriado con su falsa religión. Ahora había llegado el momento de quemar los falsos ídolos de los opresores coloniales y consagrar el Estado racional. El Estado colonial había sido fundado sobre la idea de que los mexicanos tenían una deuda espiritual con sus colonizadores, a quienes, por lo tanto, debían tributo y privilegios. Esa deuda espiritual se basaba en artimañas, en una religión falsa. Ahora había llegado el momento de expropiar a los herederos de esos extranjeros y de sus nuevos aliados, también extranjeros.

LA MUERTE, LA REVOLUCIÓN Y LA RECIPROCIDAD NEGATIVA

La idea de la reversión o inversión del orden prerrevolucionario es significativa, ya que, si bien el antiguo orden fue profanado a través de la violencia revolucionaria, la imaginería de la muerte y de los muertos resultó útil para representar el nuevo orden social. Ello fue particularmente así porque el orden revolucionario fue formulado en referencia constante a la justicia social y a la justicia en el sentido retributivo y compensatorio. La "justicia social" de la Revolución no se refería tanto a la igualdad ante la ley cuanto a allanar el terreno de juego. Debido a que los orígenes de las desigualdades se encontraban en el colonialismo, la Revolución fue formulada como una guerra de liberación nacional.

Unos cuantos ejemplos pueden aclarar lo anterior: la reforma agraria incluida en el Plan de Ayala de Emiliano Zapata fue formulada como una ley de *restitución*. Las leyes laborales, asimismo, fueron formuladas conforme al mismo espíritu: los capitalistas habían violado los derechos fundamentales de los trabajadores, ahora tendrían que pagar compensación. En la Constitución de 1917, se dice que la propiedad del suelo y el subsuelo de México tiene su origen en la nación: en realidad, la expropiación (por ejemplo del petróleo) fue solamente, también en ese caso, una restitución. Consecuentemente, los extranjeros estaban sometidos a restricciones particulares en las leyes mexicanas sobre la propiedad.

El nuevo contrato social no era un pacto entre iguales, y el nuevo orden revolucionario no era un acuerdo estable entre hermanos; antes bien, era un mecanismo regulatorio y compensatorio para igualar el terreno entre los explotadores y los explotados; era un marco para la negociación continua entre contendientes que no podían eliminarse unos a otros, que habían sido reunidos por el destino y no por el amor, un poco como México y los Estados

Unidos. En efecto, el gobierno radical de Lázaro Cárdenas, que fue el apogeo de la reforma revolucionaria dirigida por el Estado, se caracterizó por las concesiones revolucionarias a los grupos populares radicalizados (agraristas, obreros, maestros, etcétera) y por su disposición a entregar el poder pacíficamente a una facción más conservadora. Ello, a fin de cuentas, fue el secreto de la suavidad comparativa del terror revolucionario mexicano.[36] En consecuencia, el nuevo contrato de México estaba destinado, no a ser eterno, sino, antes bien, a ser un nuevo escenario para la negociación y la tolerancia entre esos rivales.

La muerte y los muertos resultaron muy útiles para representar el nuevo acuerdo dinámico. Los precedentes del sacrificio azteca y la brutalidad de la conquista española estaban siempre disponibles para proporcionar a la violencia moderna su escudo de armas: hacerla autóctona en uno de los casos, asociarla con la dominación colonial, en el otro. Durante la dictadura porfirista, la oposición liberal se basaba ocasionalmente en el sacrificio azteca como una imagen de arbitrariedad y sed de sangre del Estado, mientras que los críticos conservadores hicieron lo mismo en el caso de las generaciones de liberales anteriores. Así, Francisco Bulnes se refería al presidente liberal Benito Juárez en los siguientes términos: "El aspecto físico y moral de Juárez […] era […] el de una divinidad de *teocalli*, impasible sobre la húmeda y rojiza piedra de los sacrificios".[37]

Durante la Revolución mexicana y los años que siguieron, los comentaristas extranjeros adoptaron la misma genealogía (véanse las figuras IX.9 y IX.10).[38]

FIGURA IX.9. *Alejandro Casarín, en* El Padre Cobos: Periódico alegre, campechano y amante de decir indirectas… aunque sean directas, *11 de marzo de 1869, p. 103, litografía, 21.5 x 30.5 cm (Museo Nacional de Arte).*

FIGURA IX.10. *"Mexico 1913. The Lust for Blood is Bred in the Bone [México, 1913. La sed de sangre la traen por dentro]", en Frederick Starr*, Mexico and the United States: A Story of Revolution, Intervention, and War, *Bible House, Chicago, 1914, p. 3*.

El problema que enfrentaron los gobiernos revolucionarios con referencia a la imagen internacional de México fue considerable y habría sido realmente grave si la Revolución no hubiese sido contemporánea de la gran carnicería de la primera guerra mundial y la Revolución rusa, mucho más objetable internacionalmente. Esas circunstancias paliativas dieron a los gobiernos revolucionarios, intelectuales y comentaristas extranjeros favorables el espacio para formular la violencia revolucionaria en un idioma diferente al del salvajismo azteca.

La narrativa contraria más obvia formuló la violencia revolucionaria como compensación de la violencia de la conquista. Dentro de ese marco, la historia mexicana podía ser representada como un hijo de la violencia, y la muerte y el orden revolucionario como un espacio de contienda y coexistencia entre los opresores y los oprimidos. Uno de los paneles de los murales que Rivera pintó entre 1923 y 1924 en la Secretaría de Educación Pública es quizá la mejor expresión de la nueva posición (reproducido en la figura 5, en la introducción, página 45). En la pintura, una banda de muertos preside una celebración popular urbana de los "días de muertos", a la que asiste el propio Rivera. Entre los miembros de la banda, tenemos tanto tipos sociales antagónicos (obrero, campesino, capitalista, soldado, clérigo) como héroes y antihéroes revolucionarios identificables: Zapata (al frente, al centro) y Huerta (tras él, a la derecha).

Se puede decir que la imagen nacionaliza la muerte de una nueva manera. Como en el culto de la muerte porfiriano, en el mural, la muerte preside sobre el populacho mexicano en conjunto. La función igualadora de la muerte permite a Rivera construir un cuadro barroco en el que los antiguos enemigos y amigos presiden por igual sobre la fiesta de los muertos; sin embargo, la imagen de Rivera reconoce una tensa armonía en todo ello, una forma de "coexistencia en la contienda" entre las clases. Además, debido a que el panel sigue a otro anterior que representa la conmemoración indígena de la fiesta, que es una ceremonia solemne

de respeto por los muertos, antes que una orgía dionisiaca de sangre, el vínculo genealógico con la civilización azteca está invertido. La violencia de la conquista perturba el mundo indígena y da origen a la historia moderna de México, una historia que culmina en la Revolución.

El hecho de que la Revolución fuese considerada, no como el fin de la lucha de clases en México, sino como un marco para renegociar las relaciones entre las clases nos ayuda a entender por qué la imaginería de la muerte mexicana llegó a ser tan importante durante el periodo de 1920 a 1960. Como la "revolución permanente" de Léon Trotsky, la Revolución mexicana reconoció su carácter provisional; sin embargo, a diferencia del caso ruso, la reforma tuvo lugar *en el seno* de un sistema capitalista y, por lo tanto, no podía darse el lujo de eliminar a ninguno de los antagonistas de la relación capital-trabajo. México era un país atrasado; la Revolución proporcionó un nuevo punto de ingreso a la modernización, pero no el triunfo último ni de los indios ni de los proletarios. En ese contexto, las imágenes del orden social y, especialmente, de un contrato o pacto social entre las clases, oscilaban entre dos polos, uno de los cuales era igualitario y se fundaba en la reciprocidad (en una formulación ya sea liberal o comunista), mientras que el otro tenía la conquista española como su modelo y se basaba en la reciprocidad negativa.

Por "reciprocidad negativa" quiero decir una relación de intercambio construida sobre la expoliación, la violación o el asesinato. Para muchos escritores y artistas de la época, la Revolución no fue una simple resolución dialéctica de la violencia de la conquista; en lugar de ello, fue una difusión de esa forma de explotación.

LA MUERTE Y LA HEGEMONÍA REVOLUCIONARIA, 1920-1960

Los estudiosos ofrecen dos tipos de argumentación para explicar el predominio de la muerte o incluso la obsesión por ella en la cultura mexicana durante la época posrevolucionaria. La primera corriente ve el fenómeno como la precipitación natural de dos culturas obsesionadas por la muerte (la española y la mesoamericana) que se unen en terrenos violentos. El estudio de Barbara Brodman sobre la muerte en la literatura mexicana adopta esa línea de argumentación: "La muerte como modo de vida fue un elemento heredado de ambas culturas matrices [la española y la india] y sostenida durante cuatro siglos después de la conquista en los que 'México experimentó más violencia contra la vida que ningún otro país en el mundo'".[39]

Este punto de vista parece haberse consolidado en torno a la invención intelectual de *lo mexicano*, especialmente en la psicología social y la filosofía, aun cuando también fue un ingrediente básico de la crítica literaria y artística.[40] Llegó a ser predominante hacia el decenio de 1950 y se mantuvo más o menos sin ser puesto en tela de juicio hasta el decenio de 1980.

La segunda corriente, que surgió en el decenio de 1980, considera la obsesión posrevolucionaria por la muerte como uno de los aspectos de la mitología nacional, más que como un verdadero reflejo del carácter popular. La obra precursora de este tipo de argumentación fue el libro *La jaula de la melancolía* (1987) de Roger Bartra, quien considera

el culto de la muerte como un aspecto del sentimiento melancólico que es la mismísima fuerza impulsora de la mitología nacional, un sentimiento que desplaza el "alma nacional" al horizonte en retroceso de la "tradición". Dentro de esa amplia gama, ha habido varios argumentos más específicos respecto a la manera en que la muerte fue elevada a la categoría de mito durante el periodo posrevolucionario. El más elaborado de ellos es el de Carlos Monsiváis, quien, como la mayoría de los críticos contemporáneos, singulariza una dimensión de la obsesión mexicana por la muerte: la supuesta indiferencia de "los mexicanos" hacia la muerte. Para Monsiváis, el mito se originó durante la Revolución mexicana en las estoicas actitudes de los militares, celebradas en los corridos mexicanos, después se le convirtió en una "característica nacional" durante el periodo posrevolucionario, se le dio una genealogía y fue codificado en la alta cultura por Octavio Paz en su *Laberinto de la soledad* y, finalmente, se le transformó en un objeto de consumo de masas y arte para turistas.[41]

Esas dos corrientes —obsesión por la muerte en la alta cultura mexicana como condensación de las actitudes populares hacia la vida y la muerte y obsesión por la muerte como apropiación y distorsión nacionalistas de la cultura popular— son igualmente ciertas, pero igualmente limitadas también. Ninguna de las dos argumentaciones explica adecuadamente la morfología de la obsesión posrevolucionaria por la muerte, por qué el tema reunió tendencias artísticas dispares y en ocasiones filosóficamente opuestas ni por qué la obsesión de la cultura mexicana por la muerte decayó durante el periodo de 1960 a 1990.

Quizás un buen punto de partida para lograr un entendimiento más completo del fenómeno sea la afirmación que hizo Paz en 1949 en el sentido de que la muerte mexicana moderna era estéril, que carecía de erotismo: "En un mundo intrascendente, cerrado sobre sí mismo, la muerte mexicana no da ni recibe; se consume en sí misma y a sí misma se satisface. Así pues, nuestras relaciones con la muerte son íntimas —más íntimas, acaso, que las de cualquier otro pueblo— pero desnudas de significación y desprovistas de erotismo. La muerte mexicana es estéril, no engendra como la de aztecas y cristianos".[42]

En este caso, Octavio Paz quiere decir que, a diferencia de la antigua práctica azteca y católica, el México contemporáneo no sublimó la muerte como un sacrificio: mientras que, para los indios de México, la muerte estaba directamente vinculada con la fertilidad y, para los cristianos, los muertos podían actuar como abogados de los vivos una vez que se encontraban en el cielo, la muerte contemporánea era fútil en sí misma, carente de significado.

No obstante, el punto de vista de Octavio Paz sobre la 'deserotización' de la muerte mexicana es incompleto, y un análisis más detallado de esta materia lleva a la comprensión de la manera en que la muerte fue elaborada culturalmente durante el periodo posrevolucionario. El erotismo mortuorio tiene dos corrientes principales: la primera es la atracción que tiene la fusión con la tierra o con la intemporalidad (la "eternidad") frente al sufrimiento de la vida. Esa "atracción fatal" también implica el sentido de transgresión que acompaña el hecho de tomar licencia de los imperiosos dictados de los vivos. La segunda forma de erotismo mortuorio es la sublimación de la muerte en ideas de trascendencia. Mientras que la primera forma describe la muerte como una liberación, la segunda hace hincapié en el poder sobre la vida que se alcanza después de la muerte.

La argumentación de Octavio Paz se enfoca en la segunda forma de erotismo: su alegato principal es que el "mexicano solitario" de finales del decenio de 1940 dejó atrás el mundo

indio y el mundo católico barroco, pero todavía no había adoptado la modernidad como un proyecto propio; consecuentemente, "el mexicano" no podía construir su propia trascendencia. Dado que no tenía futuro y que la otra vida cristiana se estaba hundiendo en el horizonte cultural, el sacrificio había dejado de serlo todo, salvo un gesto fútil: "el mexicano" no tenía nada por lo cual hacer sacrificios, ni creencia en la otra vida ni adopción incondicional de la modernidad. Eso es lo que Paz quería decir cuando afirmaba que la muerte en México carecía de erotismo.

Consecuentemente, Paz formuló su argumentación sobre la muerte en relación con las ideas socialmente predominantes con respecto al futuro, pero, en realidad, su afirmación no toca la primera forma de erotismo antes descrita (la muerte como liberación). Su diagnóstico era que, en la época de su escrito (finales del decenio de 1940), los mexicanos todavía no se comprometían suficientemente con el modernismo, con su potencial universalista, como para haber construido una imagen de un futuro colectivo por el que valiera la pena hacer sacrificios. En ese contexto, la familiaridad con la muerte era tanto el resultado de las tradiciones españolas e indígenas como el efecto de una tradición persistente que rehusaba morir, pero ya no podía vivir.

En las obras de Juan Rulfo se puede encontrar una representación literaria de esa condición, particularmente en su historia "Luvina", sobre un pueblo que es una sala de espera de la muerte.[43] Sus habitantes viven suspendidos en una vigilia eterna, aferrados al lugar únicamente por los reclamos de sus muertos. Éstos, con sus ciegas pasiones, han hecho estéril la vida para los vivos y, ante la esterilidad, la muerte se ha vuelto carente de significado, "carente de erotismo", como lo habría dicho Octavio Paz.

En *Pedro Páramo*, Juan Preciado, el protagonista de Rulfo, regresa a Comala, su pueblo natal, en busca de su padre, el cacique Pedro Páramo. A diferencia de Luvina, cuyos habitantes están aguardando a la muerte, Comala está habitada enteramente por fantasmas, todos los cuales son los hijos y las mujeres de Pedro Páramo. El regreso de Juan Preciado a su padre, a su pueblo natal, es muerte en sí mismo. De igual manera, es el descubrimiento de una comunidad fundada en lo que llamé la "reciprocidad negativa"; fundada en la violación, la fuga y el asesinato; fundada en la paternidad universal del cacique Pedro Páramo, en la identificación difusa entre hermanastros, entre hijos bastardos y amantes desdeñadas. Tanto en Luvina como en Comala, la vida está suspendida en el presente. Ni siquiera la muerte puede despertarla. Como el purgatorio, el presente es una prisión. En ello, la obsesión que los mexicanos experimentaban por la muerte a principios y mediados del siglo XX es distinta del modelo colonial dominante. En las obras de Rulfo no hay futuro, ni siquiera en la muerte. Consecuentemente, tanto para Octavio Paz como para Juan Rulfo, el peso de la historia es un grillete para la vida.

El escritor chiapaneco Eraclio Zepeda explora un tema comparable en su historia *Benzulul* (1959), donde el indio que da nombre a la historia cree que nunca descansará, ni siquiera en la muerte, si conserva su nombre indio. Únicamente si adopta el nombre del cacique ladino Encarnación Salvatierra encontrará paz su alma: "Encarnación Salvatierra va a morir sabroso. No va a aparecer en la noche. No va a espantar, no va a llorar. Tiene nombre".[44] En esa historia, Benzulul busca la forma más modesta de erotismo mortuorio que he identificado: la muerte como una liberación de las tribulaciones de la vida; sin embargo, el personaje teme

que, si mantiene su nombre indio, su alma seguirá errando; ni siquiera la muerte lo liberaría. Benzulul cambia su nombre a Salvatierra, pero, al enterarse de ello, el cacique lo ahorca. Por tratar de cambiar su condición social y su futuro, Benzulul muere como un indio.

En todo lo anterior, dos hechos son significativos: en primer lugar, el sentimiento de que era necesario un rompimiento con el pasado a fin de tener una vida que incluyera el futuro; en segundo lugar, que los muertos, el pasado, seguían teniendo a los vivos firmemente en sus garras. El hecho de que el campo sea el lugar principal de los muertos también es significativo. *El laberinto de la soledad*, *El Llano en llamas*, *Pedro Páramo* e incluso *Benzulul* fueron escritos todos en una época en que la urbanización en México, aunque desenfrenada, seguía siendo incipiente. La carencia de compromiso de México con la modernidad podía ser experimentada como un peso desproporcionado del campo sobre la nación en conjunto.

Vista desde esa perspectiva, la generación de los años sesenta, siempre suspicaz de la sublimación de lo mexicano llevada a cabo por la generación anterior, tenía más en común con Octavio Paz y Juan Rulfo de lo que frecuentemente estaba dispuesta a admitir. En cierto sentido, la liviandad de la llamada "generación de la onda" es el momento triunfal de la modernidad urbanizada, de un México que ya no estaba enterrado bajo el peso de sus muertos.

Lo que a esos escritores faltaba de gravedad histórica, lo compensaron con su descubrimiento estupefacto de la nueva metrópoli urbana. Libre al fin de las garras de la Historia, con sus solemnes custodios completamente vestidos de negro, esa generación pudo, al fin, dar la espalda a la necrofilia y celebrar otras formas de erotismo: muchachas de El Palacio de Hierro, *playboys* acapulqueños, *rock-and-roll* o, en versiones más proletarias, la cumbia y la fotonovela mexicanas, con las curvas femeninas proyectadas fuera de cada cuadro. Para la generación de los años sesenta, el parricidio intelectual era la única manera de tener acceso a su herencia legítima: la construcción de nuevas vidas, con nuevos significados, con nuevos futuros, exigía un rompimiento con la narrativa matriz de la historia mexicana, una narrativa que, en su mayor parte, había sido creada únicamente para facilitar su propia destrucción.

La cultura del consumo mexicana era tan voraz y su adopción de la modernización tan dichosa que era capaz de consumir incluso la obsesión de los mexicanos por la muerte, a la que ya no se presentaba más como una revuelta dionisíaca popular o como la brutalidad ciega y sorda de la historia, sino, antes bien, como una curiosidad, un icono de la identidad. Aun cuando la nueva generación de intelectuales sospechaba que la obsesión por la muerte era una mera invención, una distorsión mal intencionada de la cultura popular revolucionaria en favor ya fuese del turismo o del Estado mexicano, es cierto que dicha obsesión es una distorsión, pero no una invención.

La fuente de la falsa idea de que Octavio Paz, Juan Rulfo y el resto de ellos estaban dedicados principalmente a inventar curiosidades mexicanas se puede descubrir quizá mediante un examen (muy unilateral) de la primera obra de Carlos Fuentes, escritor que quedó atrapado entre esa generación y la iconoclasta de los años sesenta, y cuya obra es guiada frecuentemente por impulsos totalizadores. Montado en la estela de la ola revolucionaria, Fuentes aspiraba a armar una narrativa que englobara toda la cultura mexicana. En lugar de restringir su exploración a su propia posición subjetiva (como lo hicieran algunos escritores

posteriores de “la onda”, como Gustavo Sáinz y José Agustín) o de escribir sobre un pueblo que conocía estrechamente (como hicieran Juan Rulfo y Rosario Castellanos), Fuentes tomó el conjunto de México en una obra de generaciones, clases y regiones.[45]

En *La región más transparente del aire*, la síntesis histórica de Fuentes encuentra su clímax en una escena de muerte colectiva. En la ciudad de México, en vísperas del Día de la Independencia, la Revolución muere: “Llegas en el momento en que se abren en México todas las posibilidades de la fortuna personal; la revolución está enterrada…” Y muere en una explosión de muerte y esperanzas agotadas, traición y fuegos artificiales. Así, el Día de la Independencia es observado por la muerte de varios personajes de la novela y se convierte en una especie de estela de la Revolución mexicana. Los muertos, en resumen, ya no son el recordatorio o resultado del proceso histórico; en lugar de ello, se han convertido en su síntoma o símbolo.

En la obra de Juan Rulfo, la violencia de la historia, su poder abrumador, es experiencia vivida, no “la Revolución”, como se dijo en proclamas políticas o libros de historia. En efecto, la Revolución en cuanto tal no es mencionada directamente en las obras de Rulfo. Lo que tenemos, en lugar de ello, es un mundo habitado por fantasmas (en *Pedro Páramo*) o por aldeanos que rehúsan vivir, que rehúsan partir (en “Luvina”). Los lectores de la ciudad de México pueden identificar esos espectros con el proceso revolucionario, pero Rulfo se refrenó de hacerlo y perseveró en construir un mundo delirante de experiencias.

En Fuentes, por el contrario, los muertos representan el peso del mito nacional mismo. La muerte es la característica distintiva del mito nacional, el símbolo de su vitalidad ininterrumpida. Así, la muerte climática del mocito es atestiguada por Ixca Cienfuegos, el narrador y conciencia de la novela, que pronuncia una especie de oración fúnebre en la que se vale de su muerte para confirmar la relevancia continua del tiempo azteca: “—El perro rojo nos lleva por el río —Ixca se mordía los labios, doblaba los hombros bajo una oración que no sabía pronunciar— ya estamos en la tierra regenerada, la misma tierra que dejamos, vuelta a nacer. No la hemos abandonado; toda ella es la sepultura. No hemos viajado. Entramos a los nueve infiernos, al punto de donde salimos […]”.[46]

Se podría argumentar que, al adoptar los temas de reflexión de la generación de los decenios de 1940 y 1950, la narrativa de Fuentes confundió el presente: la muerte ya no era tanto el peso del pasado cuanto un símbolo de autenticidad que prestaba una gravedad y solemnidad muy deseadas al nuevo estilo de vida urbano. La extensión de los ímpetus creativos de los decenios de 1920 y 1930 o de los escritos introspectivos de los decenios de 1940 y 1950 a las generaciones del decenio de 1960 y posteriores requería la transformación de la historia como experiencia en historia como símbolo. Entonces, la industria cultural actuó muy rápidamente para convertir el símbolo en baratija y, en el hastío resultante, la generación del decenio de 1980 se sintió tentada a declarar la muerte de la muerte.

Con todo, la línea de sucesión que acabamos de trazar arroja una sombra de sospecha sobre las proclamas actuales concernientes a la mitificación de la muerte. Es cierto que, desde el decenio de 1960, la muerte raramente interrumpe la vida moderna, ya sea en la forma de romance o de indiferencia, pero ahora se representa la muerte muy frecuentemente como la erupción de una corriente oculta o enterrada de México, como una demostración práctica de que el supuesto triunfo de la modernidad es parcial, inconcluso e incompleto. La muerte de lo

moderno a manos de la tradición es un recordatorio de los límites de los sueños colectivos y de los orígenes burgueses de esos sueños. Para Fuentes, la imagen de la Revolución agonizante, celebrada con el asesinato, la traición y la muerte en una borrachera, confirma el tiempo cíclico de los aztecas. Apenas unos cuantos años después de la primera edición de *La región más transparente del aire*, la imagen de la Revolución cubana, despertando violentamente a la burguesía de su mundo de fantasía en vísperas del Año Nuevo, se convirtió en un ejemplo paradigmático del regreso de la muerte como el triunfo de una realidad oculta sobre los sueños de una modernidad americanizada.

La dinámica de la muerte en el México moderno fue intuida muy pronto en sus escritos por José Revueltas.[47] Revueltas comparó los sentimientos del moribundo con los de sus seres queridos. En "La frontera increíble", la horrible e inexpresable agonía de un moribundo es interpretada por la familia, los amigos y el cura que lo rodean como una muerte pacífica, una "buena" muerte. En "Lo que sólo uno escucha", un violinista tiene una epifanía y su esposa la entiende como un síntoma de la proximidad de la muerte del esposo. No quiere decirle a éste que va a morir, y la incompatibilidad entre los sentimientos de ambos (júbilo y epifanía contra piedad y temor) se convierte en un abismo que los separa. Esas dos historias son estudios sobre la soledad de la agonía, un tema que más tarde habría de desarrollar en una vena sociológica Norbert Elias;[48] sin embargo, desde una perspectiva histórica, es posible interpretarlas en una clave diferente: el sufrimiento de la agonía y la muerte puede ser silenciado por una sociedad que únicamente desea recibir su herencia y seguir adelante con la vida. Por otra parte, la muerte como epifanía, la muerte como verdad, también produce su distancia de la rutina, de lo cotidiano, de aquellos que saben que el compromiso con la verdad es únicamente el presagio de la muerte.

Esas dos situaciones se presentaron en los decenios de 1940 y 1950: el descubrimiento de la esencia del caudillismo revolucionario por escritores como Martín Luis Guzmán y Mariano Azuela fue una epifanía, un momento de verdad que fue también el canto del cisne de la Revolución. En las Luvinas y Comalas de México, la agonía de la Revolución y sus atormentados estertores de muerte fueron solitarios y privados, mientras que los parientes concurrentes cantaron loas a la Revolución y corrieron a reclamar su herencia.

[1] Véase Vicente Riva Palacio y Manuel Payno, *El libro rojo*, Díaz de León y White, México, 1870. Acerca de un análisis más extenso del tema, véase Claudio Lomnitz, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001, pp. 239-241. Stacie Widdifield, *Embodiment of the National in Late Nineteenth-Century Mexican Painting*, The University of Arizona Press, Tucson, 1996, demostró que la reconciliación nacional fue representada en la pintura académica de la época. Respecto a los textos históricos, véase Mauricio Tenorio, *Artilugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales, 1880-1930*, trad. de Germán Franco, FCE, México, 1998.

[2] Matthew Esposito, "Memorializing Modern Mexico: The State Funerals of the Porfirian Era, 1876–1911", tesis de doctorado, Department of History, Texas Christian University, 1997, *passim*.

[3] *El Imparcial*, 6 de mayo de 1900, citado en Nora Pérez-Rayón, "La sociología de lo cotidiano: Discursos y fiestas cívicas en el México de 1900", *Sociológica* 8, núm. 23, 1993, pp. 191-192.

[4] "Día de muertos", *El Hijo del Ahuizote*, 1° de noviembre de 1885.

[5] *Ibid*., p. 2.

[6] "Corrido del descarrilamiento de Temamatla" (1905), en Vicente Mendoza, *El corrido mexicano*, FCE, México, 1954, pp. 334-337.

[7] *El Imparcial*, 29 de septiembre de 1900, p. 1, citado en Pérez-Rayón, "La sociología de lo cotidiano"…, *op. cit.*, p. 182.

[8] Friedrich Katz, "Labor Conditions on Haciendas in Porfirian Mexico: Some Trends and Tendencies", *Hispanic American Historical Review* 54, núm. 1, 1974, p. 17.

[9] En lo concerniente a la violencia en contra de los totonacas, véase Emilio Kourí, *Business of the Land*, The Stanford University Press, Stanford, 2004; respecto a los mayas en las guerras de castas, véase Nelson Reed, *La guerra de castas de Yucatán*, trad. de Félix Blanco, ERA, México, 1971, y, en cuanto a las guerras yaquis y otras guerras indias del siglo XIX, véase Leticia Reina, *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*, Siglo XXI, México, 1980.

[10] William B. Taylor, *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, trad. de Mercedes Pizarro de Parlange, FCE, México, 1987.

[11] "Murió Emiliano Zapata", *Excélsior*, 11 de abril de 1919.

[12] Margarita de Orellana, *La mirada circular: el cine norteamericano de la Revolución mexicana, 1910–1917*, Joaquín Mortiz, México, 1991.

[13] "Murió Emiliano Zapata"…, *op. cit.*

[14] Friedrich Katz, *Pancho Villa*, vol. 2, trad. de Paloma Villegas, ERA, México, 1998, p. 308.

[15] *Ibid*., p. 309.

[16] *Ibid*., pp. 371-383.

[17] Ignacio Suárez G., *Carranza, forjador del México actual: su vida, su muerte*, México, Costa-Amic, 1965, pp. 203-207.

[18] "R. Herrero fue llamado para que responda del crimen de que se le acusa", *Excélsior*, 25 de mayo de 1920.

[19] "El Gral. Álvaro Obregón ha informado al extranjero cómo ocurrió el sangriento drama en Tlaxcalantongo, E. de Puebla", *Excélsior*, 22 de mayo de 1920.

[20] "No tiene precedente la manifestación de duelo hecha al extinto señor Carranza", *Excélsior*, 24 de mayo de 1920.

[21] Charles Hale, *Mexican Liberalism in the Age of Mora, 1821–1853*, The Yale University Press, New Haven, 1968, p. 76.

[22] Citado en Friedrich Katz, *La guerra secreta en México. Europa, Estados Unidos y la Revolución mexicana*, 2a ed., Era, México, 1998, p. 298.

[23] Hubert Bancroft, *Observations on Mexico (1883)*, manuscrito, Bancroft Library, University of California, Berkeley, 531, pp. 18-19.

[24] Frederick Starr, *Mexico and the United States: A Story of Revolution, Intervention, and War*, Bible House, Chicago, 1914, pp. 277-278.

[25] Fernando Escalante, *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México, 1992. Carlos Forment, *Democracy in Latin America, 1760–1900*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003, demostró que la sociedad civil del México del siglo XIX era más activa y estaba mejor organizada que lo que antes se había reconocido, pero que la vida asociativa no estaba relacionada con la rendición de cuentas del Estado.

[26] Claudio Lomnitz, *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, trad. de Cinna Lomnitz, Joaquín Mortiz, México, 1995, cap. 16, y *Deep Mexico, Silent Mexico…*, *op. cit.*, pp. 242-257; Alan Knight, *Racismo, revolución e indigenismo: México, 1910-1940*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004, Cuadernos de estudios sobre el racismo 1.

[27] Justo Sierra, "Las revoluciones" [26 de octubre de 1878], en *Justo Sierra: Periodismo político*, ed. Agustín Yáñez, UNAM, México, 1984, pp. 172-174.

[28] Friedrich Katz, *El papel del terror en la Revolución rusa y en la Revolución mexicana*, manuscrito, University of Chicago, Chicago, 2002, p. 6.

[29] François-Xavier Guerra, *México, del antiguo régimen a la Revolución*, vol. 1, FCE, México, 1988.

[30] Salvador Alvarado, "Carta al pueblo de Yucatán", *La voz de la Revolución*, 5 de mayo de 1916, reproducida en Jesús Silva Herzog (coord.), *La cuestión de la tierra, 1915–1917: colección de folletos para la historia de la Revolución mexicana*, CEHAM, México, 1981, vol. 4.

[31] El hecho de que, entre 1920 y 1940, el Estado mexicano todavía fuese relativamente débil, que fuese, en palabras de Knight, un cacharro, más que un camión grande ("Cardenismo"), explica las limitaciones de la capacidad del Estado revolucionario mexicano para llevar a su término las reformas de una manera uniforme y exitosa, pero no niega su existencia o su impacto.

[32] Manuel Gamio, *Opiniones y juicios sobre la obra La Población del valle de Teotihuacan*, Secretaría de Agricultura y Fomento, México, 1924, p. 49.

[33] Citado en Adrian Bantjes, "Saints, Sinners, and State Formation: Local Religion and Cultural Revolution in Mexico", en Mary Kay Vaughan y Stephen E. Lewis (coords.), *The Eagle and the Virgin: National Identity, Memory, and Utopia in Mexico, 1920–1940*, The Duke University Press, Durham, por publicarse, p. 27.

[34] Citado en Adrian Bantjes, "Saints, Sinners, and State Formation"…, *op. cit.*, p. 7.

[35] *Ibid*., p. 21.

[36] Friedrich Katz, *El papel del terror en la Revolución rusa y en la Revolución mexicana* …, *op. cit.*, pp. 21-22.

[37] Francisco Bulnes, *El verdadero Juárez: la verdad sobre la intervención y el imperio*, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, México, 1904, p. 857.

[38] Véase Ilene O'Malley, *The Myth of the Revolution: Hero Cults and the Institutionalization of the Mexican State, 1920-1940*, Greenwood Press, Nueva York, 1986; Francis C. Kelley, *Blood-Drenched Altars: Mexican Study and Comment*, Bruce Pub. Co., Milwaukee, 1935; Francis McCullagh, *Red Mexico: A Reign of Terror in America*, L. Carrier & Co., Londres, 1928; Jorge Vera Estañol, *Historia de la Revolución mexicana: orígenes y resultados*, Porrúa, México, 1957; George Agnew Chamberlain, *Is Mexico Worth Saving?*, Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1920, y Ernest Gruening, *Mexico and Its Heritage*, Century Co., Nueva York, 1928.

[39] Barbara Brodman, *The Mexican Cult of Death in Myth and Literature*, The University of Florida Press, Gainesville, 1976, p. 37.

[40] El género se inicia con Samuel Ramos, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Imprenta Mundial, México, 1934. Respecto a una crítica de la literatura sobre el tema, véase Roger Bartra, *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 1987, y Henry Schmidt, *The Roots of "lo Mexicano": Self and Society in Mexican Thought, 1904–1934*, The Texas A & M University Press, College Station, 1978. Los ejemplos característicos del tema "la vida no vale nada" se convirtieron en un mito esencialmente nacional y el cliché se puede encontrar en Patrick Romanell, *La formación de la mentalidad mexicana: panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*, pres. de José Gaos, trad. de Edmundo O'Gorman, El Colegio de México, México, 1954, y Rogelio Díaz Guerrero, *Estudios de psicología del mexicano*, Antigua Librería Robredo, México, 1961.

[41] Carlos Monsiváis, "'Mira muerte, no seas inhumana': Notas sobre un mito tradicional e industrial", en *El Día de Muertos: The Life of the Dead in Mexican Folk Art*, Fort Worth Art Museum, Fort Worth, 1987.

[42] Octavio Paz, *El laberinto de la soledad*, en *El laberinto de la soledad, Posdata*, y *Vuelta a El laberinto de la soledad* [1949], FCE, México, 1981, p. 240.

[43] En Juan Rulfo, *El Llano en llamas*, FCE, México, 1953.

[44] Eraclio Zepeda, *Benzulul*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1959, p. 21.

[45] En este caso, me refiero principalmente a *La región más transparente del aire* y *La muerte de Artemio Cruz*.

[46] Carlos Fuentes, *La región más transparente del aire* [1958], Planeta DeAgostini, Barcelona, 2002, p. 441.

[47] En este caso, me refiero a dos historias de la colección *Dormir en la tierra*: "La frontera increíble" y "Lo que sólo uno escucha", en José Revueltas, *Dormir en la tierra* [1960], Promexa, México, 1979.

[48] Norbert Elias, *La soledad de los moribundos*, trad. de Carlos Martin, 2a. ed., FCE, México, 1989.

X. LAS TRIBULACIONES POLÍTICAS DEL ESQUELETO, 1923-1985

LA MUERTE Y LA INVENCIÓN DEL ARTE MEXICANO MODERNO

El término “modernismo” se utiliza libremente a menudo para designar cualquiera de varios movimientos estéticos e intelectuales de la primera mitad del siglo XX, a comenzar con el cubismo en la pintura y seguir con el surrealismo, el construccionismo, el futurismo, el expresionismo y otras vanguardias artísticas. En arquitectura, el modernismo estaba comprometido simultáneamente con el industrialismo, con la subordinación de la forma a la función y con la integración de las formas arquitectónicas al paisaje. También implicaba un rechazo enérgico de la forma “referencial” de la ornamentación que caracterizó el arte y la arquitectura burgueses del siglo XIX. En el pensamiento social, el estructuralismo y el funcionalismo eran paralelos a sus tendencias en la arquitectura y el urbanismo, con el rechazo de la explicación histórica en favor del análisis sistémico, mientras que el psicoanálisis sirvió para criticar la represión burguesa de los instintos naturales.

En México, el modernismo hizo su entrada triunfal con una pareja, pendenciera, pero realmente formidable: el Estado revolucionario y la nueva generación de artistas plásticos. Diego Rivera, quien quizá merece recibir el crédito de padre del modernismo mexicano, lo expresó de esta manera: “Los mexicanos estaban despertando al hecho de que algo estaba sucediendo de mucha importancia para la nación: un arte que iba de la mano de la Revolución, más poderoso que la Guerra y más duradero que la religión”.[1] La nueva estética del movimiento muralista de México implicaba el rechazo del arte académico burgués como había sido practicado hasta ese momento. Así, en 1921, Rivera protestó furiosamente en contra de una exposición de arte en la Escuela Nacional de Bellas Artes: “¿Por qué en la tierra en que hay la maravillosa arquitectura de Teotihuacán, Mitla, Chichén, y la escultura Antigua más pura y sólidamente plástica del mundo, la exhibición que nos dan nuestros pintores actuales parece representar los efectos de un descarrilamiento?”[2]

El arte académico mexicano había imitado mecánicamente el arte europeo, por lo general sin una comprensión cabal y casi siempre con un pobre juicio. Un buen ejemplo de ello fue la arquitectura porfiriana, que, para Rivera, se había desplomado a su punto más bajo con el Teatro Nacional de la Ciudad de México, paradigma de imitación decadente:

> Son tales edificaciones, alardes de materiales caros o importados, mármoles de todas las Carraras, reducidos a condición de velas de parafina, soportando olanes de enaguas, vueltas hacia arriba, adornados con espuma de jabón, formando las más innobles muestras de la más mala escultura del mundo, como el llamado Teatro Nacional, montaña de fierro, vestida de ladrillo y recubierta de mármol, para albergar una sala pequeñita de apenas quinientas lunetas, para que no concurriese más que la elite de la “buena sociedad”, porfírica, sin “revolturas” más o menos populares; entasamiento ilógico de salones y corredores, inútiles, vacíos, destinados solamente a socavar la riqueza pública y a enriquecer a los encargados de la construcción del colosal mamarracho.[3]

El nuevo arte mexicano se fundamentaría, ya no en copias ostentosas como la mencionada, sino en el arte precolombino y popular, los cuales fueron radicalmente redefinidos conforme a la nueva sensibilidad modernista. Para la vanguardia artística del decenio de 1920, la escultura precolombina era el arte clásico mexicano; pero con ello no querían decir que se

debía tallar a los señores aztecas en mármol, imitando las esculturas neoclásicas de los héroes romanos. Para Rivera, más que imitación, el arte clásico era creación. Más que ser peculiarmente "occidental", el clasicismo era universal; apareció en diferentes épocas y en diferentes lugares: "El arte clásico ha sido pre-creación, no copia. Ha sido producido en armonía con un ritmo espiritual interno, y nunca se ha dedicado al simple reflejo de imágenes de un mundo externo. […] Por lo tanto, todo el arte clásico es por un lado universal, relacionado y completo, y por otro lado es intensamente personal y particular en cuanto a condiciones geográficas, étnicas y físicas".[4] El cubismo de Picasso, por ejemplo, fue la erupción de una revolución clásica en el mundo burgués.

La segunda piedra sobre la que se erigiría el arte moderno mexicano era el llamado arte popular, un arte que Rivera y otros valoraron por su vínculo funcional con las necesidades y aspiraciones de la clase trabajadora: "[La estética indígena] es una expresión profunda y directa del arte puro en relación con la vida que lo produjo: una relación que no ha sido oscurecida por cultos mezquinos ni corrompida por teorías. Es producido entero y sacado de las fuentes naturales del arte, de la experiencia humana y de la emoción humana, basado en un amplio sentido de la belleza".[5] Consecuentemente, la vitalidad del arte popular se fundamentó en su vínculo íntimo con el trabajo, como expresión, recreación o sublimación, pero también en su relativa indiferencia o impermeabilidad a las modas y teorías predominantes. El vínculo del arte popular con la estética de las clases dominantes alcanzó sus alturas más sublimes con géneros como la pintura de retablos, en la que la clase obrera había transfigurado exitosamente las soluciones estéticas de la élite. Los ejemplos urbanos contemporáneos de las formas populares fueron las decoraciones de pulquerías, panaderías y otros espacios públicos.

En ese contexto, la autenticidad debía buscarse en la relación entre el arte y la vida de los hombres y mujeres trabajadores, y en la espontaneidad de las expresiones liberadas de las restricciones y cánones del gusto burgués. El resultado fue que los modernistas mexicanos estuvieron especialmente en sintonía con la expresión creativa de los niños (pintores como Adolfo Best-Maugard y Manuel Rodríguez Lozano dedicaron su energía al desarrollo de un método mexicano para enseñar el arte a los niños), las mujeres (para Rivera, la expresión femenina era una característica clave del espíritu nacional)[6] y, desde luego, los indios.

Al mismo tiempo, el respeto modernista por la autenticidad y la pureza no fue de ninguna manera una idealización romántica de mundos agonizantes; por el contrario, las expresiones creativas de los niños, las mujeres y los indios abrieron un horizonte de posibilidades estéticas que estaba fuera del alcance de la burguesía decadente, pero que podía ser recreado por el obrero:[7]

> Viendo los trabajos hechos por los niños, de los cuales, la mayor parte son de la familia obrera y, de estos, sobre todo, y particularmente, los de los niños de primer año —maravillas de frescor, pura armonía de color y forma aguda— se siente la necesidad de repetir a los hombres que pintan: "volveos como niños" y, de decir a los maestros: "no hagáis de esos niños admirables unos hombres banales".[8]

La recreación artística debía valerse de los materiales y técnicas más modernos. Aun cuando la autenticidad floreció más espontáneamente en los amplios y bien poblados márgenes de la llamada civilización,[9] no estaba combinada con la ingenuidad; por el contrario, era el resultado de un vínculo vital entre la vida, el trabajo y la expresión.

Dada la reverencia de los modernistas por el arte popular y precolombino y su rechazo de la afectación burguesa, quizá no sea sorprendente que los artistas y escritores considerasen los "días de muertos" de México como un espíritu guardián de las cualidades que legitimaban la puja de México por un lugar distintivo en el mundo de la cultura moderna. La proliferación de calaveras en los "días de muertos" y el incontrolable alud de la expresión popular en las "lloradas de hueso" en los panteones, con sus convites de mole y pulque, abrumaban y excedían en todos sentidos la austera celebración de misas fomentada por la Iglesia y, en lugar de ello, recordaban los excesos rabelesianos del ritual azteca. El cuidadoso arreglo de una hilera sobre otra de calaveras de azúcar en los puestos de los mercados empezó a traer a la memoria de los observadores europeos e intelectuales mexicanos el tzompantli azteca, una burla juguetona del canibalismo y, de manera más general, el uso icónico que los aztecas hacían de la calavera. Esas semejanzas fortalecieron su suspicacia con respecto al vínculo filial entre el arte popular y el prehispánico, un vínculo que Rivera confirmó llevando la cuenta del público que asistía al museo de arqueología de México: "Al Museo Nacional solo van con el alma llena de devoción, y viva la sensibilidad, las gentes de calzón blanco. Los conocedores entran allí para estudiar y solazarse. Las clases medias y acomodadas para reírse de los ídolos".[10]

Finalmente, Rivera, Orozco, Charlot y, después de ellos, André Breton y otros influyentes intelectuales descubrieron en el grabador José Guadalupe Posada a un precursor del arte moderno de México, debido a que representaba la vitalidad de la cultura popular mexicana en cuanto expresión urbana.[11] André Breton, el inventor del término "humor negro", extendió aún más la importancia de Posada para el arte moderno; en efecto, en el prefacio a la antología literaria que lanzó el concepto, Breton otorgó a Posada el crédito de ser el padre del humor negro en las artes visuales: "El triunfo del humor en el terreno plástico, en su estado puro y manifiesto, parece tener que situarse en una época mucho más cercana a la nuestra y reconocer como su primer y genial artesano al mejicano José Guadalupe Posada que, en unos admirables grabados sobre madera de carácter popular, nos sensibiliza hacia las agitaciones de la revolución de 1910".[12] Para el decenio de 1950, la posición de Posada como tío materno del arte moderno mexicano se había convertido ya en dogma. Así, el curador más prestigioso de México, Fernando Gamboa, no vaciló en escribir: "El final del siglo fue banal para muchos aspectos de la vida y el arte. Entonces surgió, haciendo contraste, un gran artista: José Guadalupe Posada".[13] Sin embargo, la apropiación modernista de Posada implicó cierta readaptación del significado de su obra y, en particular, de sus imágenes de esqueletos.

Como se ha visto, a partir aproximadamente de la época de las guerras de Independencia, la calavera en cuanto metáfora de la vanidad emigró de la ética a la política. De ser un recordatorio de la brevedad de la vida (representada frecuentemente junto a un reloj de arena, por ejemplo) y de servir como recordatorio para llevar una vida de humildad cristiana, la calavera llegó a representar la igualdad humana. Entonces, el tema medieval de la muerte como igualadora fue utilizado, más que como mera reprimenda ética, como crítica política: la transposición de la calavera y las vanidades exhibía ahora la manera en que los poderosos ignoraban y pisoteaban la igualdad. Las ilustraciones de Posada de escenas cotidianas son un ejemplo del uso de la calavera en la tradición liberal radical de la crítica política.

Los artistas que "descubrieron" a Posada (José Clemente Orozco, Jean Charlot y Diego

Rivera) entendieron todo lo anterior. Rivera comparaba las mordaces críticas de Posada con las de Goya —comparación que no es del todo desatinada—, a pesar de las radicales diferencias en concepción y práctica entre unas y otras; sin embargo, la interpretación modernista de Posada fue en otros sentidos más deformadora e interesada.

Como muchos críticos de la actualidad, los muralistas subrayaron la identidad de Posada como artista popular, más que como académico. Los tres hechos más frecuentemente repetidos sobre la vida de Posada fueron, primero, que era un mestizo; segundo, que su taller estaba enfrente de la Academia de San Carlos, y tercero, que fue enterrado en una tumba anónima en la sección de sexta clase del popular Panteón de Dolores. Esos tres elementos de su biografía sirvieron como un certificado de autenticidad que reafirmó el hecho más importante sobre Posada: que trabajó para los tabloides. De esa manera, se hizo que Posada encarnara la polaridad entre el arte popular y el académico: un arte que servía a los apetitos del pueblo, no a los de la burguesía, un arte fundamentalmente anónimo y generoso, no promotor de sí mismo y afectado. Posada había hecho más de veinte mil grabados que eran reproducidos mecánicamente y vendidos por unos centavos; finalmente, como todos los verdaderos artistas proletarios, había tenido la confianza de utilizar los medios de producción modernos que encontró a su disposición.

En sí mismos, no obstante, esos factores no explican por qué se llegó a considerar al grabador y periodista Posada, que murió en 1913 siendo ilustrador de panfletos sensacionalistas, como el gran precursor del arte moderno en México. Además de su trayectoria como artista popular, obrero y crítico acerbo de la dictadura porfiriana, Posada fue el artista que hizo el uso más prolífico, con mucho, de un símbolo que, en palabras del crítico Luis Cardoza y Aragón, habría de llegar a ser “el tótem nacional de México”: el esqueleto.

En lo que más divergía la sensibilidad de los modernistas de los preceptos culturales del mundo de Posada era precisamente en la interpretación de ese aspecto en particular de la obra del grabador. Como Fernández de Lizardi décadas antes, Posada se había valido del esqueleto como un símbolo de la verdad, de una verdad muy particular: la universalidad de la muerte ponía de manifiesto la igualdad fundamental del hombre. El esqueleto vestido mostraba la naturaleza arbitraria y violenta de la desigualdad social.

A ese uso de la calavera, la generación de Rivera superpuso otro: la familiaridad con la muerte como un *símbolo peculiarmente mexicano*, símbolo que, como el nuevo arte moderno mexicano, tenía raíces tanto en la cultura popular como en la prehispánica. Como en todo el arte clásico (y, como se ha visto, el arte moderno es una subespecie del arte clásico), el uso que hizo Posada del tema de la calavera fue importante, no porque imitara la vida, sino porque era una recreación formal. Los esqueletos de Posada eran ahora una obra formal más abstracta, ya no meras *ilustraciones*. En palabras de Rivera: “La muerte es, en todo caso, un excelente tema para producir masas contrastadas de blanco y negro, volúmenes recientemente acusados, y expresar movimientos bien definidos, de largos cilindroides formando bellos ángulos en la composición, magistral utilización de los huesos mondos”.[14] Consecuentemente, se consideraba que los grabados de Posada incorporaban todos los valores clave de los modernistas: adoptaban una forma universal, el esqueleto, que también tenía una elaboración peculiarmente mexicana en la cultura prehispánica y popular, y la desarrollaban como un instrumento de crítica política radical y, al mismo tiempo, como un pretexto para la invención

formal abstracta.

Diego Rivera se rodeó de calaveras y esqueletos de tal manera que habría dejado perplejo a Posada: su estudio, poblado por esqueletos de papel maché de tamaño natural, y su casa, repleta de calaveras de piedra de la época azteca. Los esqueletos bailarines de Posada proporcionaron a Rivera el vínculo estético entre el arte moderno, el arte precolombino y el arte popular. Así fue como el esqueleto de México alcanzó su categoría como tótem.

LA DECADENCIA DE LA MUERTE EN LA ESFERA PÚBLICA, 1920-1970

Las representaciones de la muerte se convirtieron en la piedra angular tanto del arte moderno mexicano como de las representaciones del predicamento moderno de México, pero, irónicamente, ello ocurrió en el preciso momento en que la bulliciosa popularidad de los "días de muertos" estaba en decadencia. El Estado porfiriano había refrenado las celebraciones de los muertos en la ciudad de México, permitiendo con ello que las élites de la ciudad dejaran de participar en el Paseo de Todos los Santos. La fiesta urbana había vuelto a las clases populares.

Además de las antiguas presiones de los modernizadores católicos, los elementos tradicionales clave de los "días de muertos" sufrieron las embestidas de las "campañas de desfanatización" anticatólicas en cierto número de estados durante el periodo de 1920 a 1940. Kristin Norget resume las políticas de la ciudad de Oaxaca durante el decenio de 1930:

> Un artículo publicado en 1934, por ejemplo, describe la prohibición del gobierno municipal de la venta de medallas, rosarios, imágenes y retratos de santos. […] Los vendedores de objetos del Día de los Muertos fueron acusados de "explotar la credulidad e ignorancia del pueblo" (*El Oaxaqueño*, 1° de noviembre de 1934). Otro artículo de 1937 condenaba toda una letanía de "alimentos populares" a la venta durante el festival: *nicuatole, mole, calabaza*, que amenazaban la salud de todo el que aceptase circular tales alimentos en el cementerio (*El Oaxaqueño*, 2 de noviembre de 1937).[15]

En Morelia, Michoacán, la policía fue enviada al panteón municipal en los "días de muertos" de 1934:

> No se permitió en el interior se encendieran velas asi como que se colocaran imágenes o estampas de santos, habiéndose recogido todo esto asi como bebidas embriagantes, armas y comestibles en la puerta, siendole devuelto a sus dueños cuando a la salida las reclamaban, exceptuándose las armas y los licores. El Sr. Emilio Villanueva que tiene una capillita de su propiedad se negó a retirar una imagen cuando el Oficial Magaña le indicó que no estaba permitida su colocación diciendo que qué caso le iba a hacer a la policía y que no obedecía órdenes de ninguna especie, pues en sus propiedades podía poner lo que quisiera, habiéndola retirado únicamente cuando intervino el suscrito. Fueron confiscadas tres botellas de mezcal y dos cuchillos, 2 personas fueron arrestadas por insultar a la policía; pero el populacho era generalmente respetuoso.[16]

La ley constitucional, más trascendente que esa especie de política que parece haber sido puesta en práctica tan sólo brevemente y de una manera muy poco uniforme, fue aplicada durante esos decenios y se prohibió a los curas pronunciar sus responsos en los cementerios públicos. El efecto combinado de las políticas civilizadoras porfirianas; la ambivalencia católica oficial respecto a las prácticas tradicionales o incluso su hostilidad hacia ellas, y los ataques de los gobiernos revolucionarios jacobinos llevaron efectivamente a las élites urbanas a abandonar la fiesta por completo.

Para el decenio de 1950, los “días de muertos” de México habían sido completamente folclorizados, nacionalizados, colocados a distancia segura del sector urbano moderno de la sociedad y encasillados como símbolo de algo que era “muy nuestro”. A juzgar por los periódicos, lo anterior se había logrado en tal grado que ya no quedaba mucho entusiasmo por la celebración como una ocasión que valiera la pena discutir en la esfera pública. La calidad y cantidad de la cobertura periodística de los “días de muertos” durante esa época fue marcadamente inferior a lo que encontramos en el caso del decenio de 1920, en el que la poesía satírica o “calavera” circulaba ampliamente, satirizando a los principales políticos y personajes públicos del momento.

Durante el periodo de 1940 a 1960, se domesticó y comercializó la imaginería de la muerte. En el cine de la época dorada, el México revolucionario e indigenista proporcionaba un fondo de autenticidad y color a unas formas de humor más ligeras que eran aceptables para la gente de la ciudad al igual que para los campesinos y, por lo tanto, podían erigirse como un ejemplo de la cultura nacional (véase la figura x.1).[17]

FIGURA X.1. *El actor mexicano Arturo de Córdova bromea con la mujer que remplazó a su esposa, en la película* El esqueleto de la señora Morales, *dirigida por Rogelio González, Alfa Films, México, 1959.*

Durante esos mismos decenios, cuando los intelectuales como Diego Rivera y Octavio Paz desarrollaron sus puntos de vista sobre la relación especial entre la muerte y la cultura mexicana, la cobertura periodística de las festividades de los “días de muertos” en los principales periódicos de la ciudad de México (*El Universal* y *Excélsior*) era por lo general insulsa y en ocasiones inexistente. En efecto, las bromas y caricaturas más incisivas de la época eran comentarios sobre la distancia entre la vida de la ciudad y las preocupaciones tradicionales de los “días de muertos”, y el tema de la mayoría de ellas eran los lazos muy indirectos y extravagantes que los “días de muertos” tenían con la vida cotidiana: corrupción policíaca, actividades destinadas al tiempo de ocio, vanidad, etcétera (véanse las figuras x.2, x.3 y x.4).

La forma más insulsa y común de la cobertura periodística utilizaba los “días de muertos”

como una manera de formular los comentarios en las columnas de sociales; por ejemplo: a finales del decenio de 1950, Audiffred, caricaturista de *El Universal*, empezó a publicar sus "calaveras cínicas", haciendo un juego de palabras con este último término en referencia al cine y el cinismo. Audiffred y otros remplazaron el humor político mordaz de las "calaveras" del siglo XIX por una especie de adopción de los "días de muertos" en una revista desenfadada y decorativa (véase la figura x.5).

FIGURA X.2. *"—Mira, aquel chofer acaba de matar a uno, ¿lo aprendemos?" "—Lo dejaremos, al fin que hoy es día de muertos"*, El Universal, *2 de noviembre de 1928 (fotografía de Corinna Rodrigo, Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada).*

FIGURA X.3. *"Cosas adecuadas para efectuarse el 'Día de Muertos'"*, El Universal, *2 de noviembre de 1932 (fotografía de Corinna Rodrigo, cortesía de la Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada).*

Junto con esa tendencia, hubo un retroceso de talento de los editoriales y de la cobertura periodística de los "días de muertos". Una excepción digna de hacer notar es una pieza de 1953 de Mauricio Magdaleno, quien escribió un conmovedor retrato de "los muertos":

> El sentimiento del tiempo y de la tierra es perfectamente ajeno a la civilización de las máquinas y los dividendos. En el frenesí de la gran ciudad no cuenta el ritual del año. Sin embargo, a unos cuantos kilómetros de automóvil de la agitada concentración de los negocios, la política, las conferencias, los parties, y la desgarradora demanda social de los parias que se envuelven como bestias en barriadas de estrujante horror; entre el polvo de los cambios olvidados, emergiendo de la marchita sementera de aguasoles, vierte el oro vivo de su fulgor el cempasúchil en el aire frío de noviembre.[18]

FIGURA X.4. *"—¡A mí que no me cuenten!… Yo nunca me he de quedar así"*, Excélsior, *2 de noviembre de 1940 (fotografía de Corinna Rodrigo, cortesía de la Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada).*

FIGURA X.5. *Audiffred*, Calaveras cínicas, *en recuerdo de José Guadalupe Posada*, El Universal, 2 *de noviembre de 1959 (fotografía de Corinna Rodrigo, Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada).*

Para el decenio de 1950, la fuerza del ritual, su poder de evocación y su atractivo como lugar desde donde criticar a la sociedad urbana y capitalista contemporánea ya se habían arraigado firmemente en su asociación con el campo, en los polvorientos caminos de las ciudades y pueblos que rodean a la ciudad de México. Si, como se decía en esa época, "fuera de México, todo es Cuautitlán", si, en otras palabras, la ciudad de México se veía a sí misma como una metrópoli-isla en un mar provincial, entonces el pueblo campesino podía ser el espejo revelador de los padecimientos del capitalismo y la modernización.

En efecto, el campo y la cultura rural atraían a intelectuales como Frances Toor, William Madsen, Fernando Horcasitas, Manuel Gamio, Robert Redfield, Isabel Kelly y Alfonso Caso, quienes escribieron incidental o ampliamente sobre "los muertos" en la época. Como lo expresó Toor en la introducción a su obra sobre las costumbres rurales mexicanas, las tradiciones que estudió fueron las del pueblo rural pobre: "Son la proporción de la población —quizá más de la mitad de los veinte millones— que todavía preserva las artes y tradiciones de sus antepasados anteriores a la conquista o de los que todavía viven en un estado de civilización rural en comparación con el moderno".[19]

La asociación de los "días de muertos" con las creencias y prácticas del pueblo rural se debía en parte a un impulso sostenido en la opinión pública para dejar atrás las costumbres retrógradas de los "días de muertos", lo cual se logró aligerando la festividad, reduciéndola a un pretexto más de esa obsesión tan urbana, el ocio. En la práctica, muchos de los habitantes secularizados de la ciudad, como la señora gorda, el policía o el *bon vivant* de las caricaturas mostradas en las ilustraciones, no se preocupaban por la supuesta sustancia de los "días de muertos". Otra manera de socavar la gravedad de "los días de muertos" era asimilar la fiesta a las dos fuerzas más poderosas de la sociedad urbana contemporánea: el comercialismo y el nacionalismo.

El aspecto comercial siempre había sido importante para las celebraciones de los "días de muertos" de México; sin embargo, hacia mediados del siglo XX, el aspecto comercial de la festividad había empezado a ser interpretado como una señal de la falta de autenticidad de la festividad o como una invitación a asimilar "los muertos" a una colección de otras festividades de consumo que surgieron en la época, como el Día de las Madres y, más tarde, el Día del Padre, el Día del Maestro, el Día del Compadre, el Día de la Secretaria y el Día de la Amistad (véase la figura x.6).

FIGURA X.6. El Universal, 2 *de noviembre de 1967 (fotografía de Corinna Rodrigo, Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada).*

Las críticas al día de fiesta también estaban parcialmente arraigadas en las antiguas tensiones entre las costumbres funerarias modernas y las tradicionales. Por lo general, las clases medias se identificaban, ya sea con una visión completamente secular, que rechazaba "los muertos" como una fiesta religiosa, ya sea con la posición del clero moderno, que se oponía a la celebración popular. Las críticas del siglo XX a las celebraciones populares de "los muertos" como "incivilizadas" no estaban demasiado lejos de la posición de las críticas del siglo XIX. La información sobre las preocupaciones del siglo XX por el orden en los cementerios pudo haber sido extraída del archivo del siglo XIX y aun del de finales del XVIII.

Por otra parte, las expresiones de ese rechazo entre 1930 y el decenio de 1960 también tuvieron sus particularidades, como es evidente por la figura x.7, que muestra a los muertos desfilando como un sindicato en una marcha de protesta dentro de un cementerio también moderno y exigiendo que se ponga fin a la costumbre de "llorar el hueso", junto con las prácticas asociadas de los días de campo, la basura, las borracheras y el perturbador ruido.

Para los críticos, las celebraciones populares de los "días de muertos" eran indignas de una nación civilizada y los intereses comerciales ayudaban a mantener la costumbre e instigarla, intereses que, como los de los panaderos en particular, eran descritos en ocasiones como españoles, por si fuera poco. Consecuentemente, "los vivos" se aprovechaban de la ignorancia popular con respecto a "los muertos".

FIGURA X.7. *Marcha de protesta de los muertos en un cementerio moderno. La marcha, que es mucho en el estilo de la época, tiene su lema: "Paz y descanso", y su petición o demanda: "No queremos 'Lloradas de huesos'": "Justas peticiones"*, El Universal, 2 *de noviembre de 1930 (fotografía de Corinna Rodrigo, Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada).*

Una solución al problema consistió en asimilar la festividad a una serie de ocasiones más modernas, lo cual podía implicar, ya sea un comercialismo empresarial más embaucador (al estilo Halloween), ya sea la incorporación de la festividad al calendario oficial de días de fiesta. Ambas estrategias fueron puestas en práctica, como se puede ver en las figuras x.8 y x.9; sin embargo, no hubo un intento concertado de llevar "los muertos" a la cultura empresarial, hecho que se refleja en la promoción relativamente reducida de los días de fiesta para el turismo durante ese periodo.

Aun cuando es imposible reconstruir el volumen de turismo de la época de los "días de muertos", los indicios indirectos sugieren que durante el periodo de 1950 a 1970 fue modesto, y restringido sobre todo a un grupo de nacionales y extranjeros más bien educados. En el pueblo de Mixquic, que habría de convertirse en el centro más desarrollado para el turismo de los "días de muertos", la verdadera invasión de turistas, el aderezo de la fiesta con aspectos comerciales innovadores, como el "paseo del ataúd", y los concursos patrocinados por el gobierno, de altares en las casas y los panteones, dibujos infantiles, canoas adornadas, ballets folklóricos y "calaveras", no empezaron a agarrar vapor antes de los decenios de 1970 y 1980.[20] Las publicaciones turísticas del periodo de 1950 a 1980 son inconstantes en su cobertura y promoción de la fiesta;[21] y aunque había algunos paquetes comerciales destinados a la festividad, no los había disponibles en una gran escala.

FIGURA X.8. *Anuncio de una venta especial del "día de muertos". El empleo de las imá-genes y tradiciones de "* muertos *" en los anuncios tiene una larga historia: durante la Revolución mexicana, tanto la cervecería Cuauhtémoc como la cigarrera El Buen Tono se anunciaban en los periódicos mediante "calaveras" para promover sus productos;* El Universal*, 2 de noviembre de 1967 (fotografía de Corinna Rodrigo, Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada).*

FIGURA X.9. El Universal*, 1°de noviembre de 1978 (fotografía de Corinna Rodrigo, Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada).*

En resumen, los "días de muertos" habían sido reducidos progresivamente al mínimo por el sector progresista urbano moderno de la sociedad, a pesar de que hubiesen sido folclorizados por los intelectuales y comercializados en una variedad de sentidos. Al final, el rechazo de la clase media a la festividad dominó a la prensa de la época posrevolucionaria hasta ya entrado el decenio de 1970, hecho que resultó mortal cuando se trató de atraer talento para la cobertura de "los muertos" en los medios de comunicación, que fue escasa y por lo general insulsa durante ese periodo.

Durante ese periodo, la tibia cobertura contrastó con la rica variedad y creatividad de las celebraciones de los "días de muertos" en las ciudades y pueblos del interior y en la propia ciudad de México. Cuando la riqueza de prácticas empezó a abrirse paso en los periódicos, particularmente en el decenio de 1960, la cobertura periodística adoptó el lenguaje sentimental de "lo nuestro", y por lo general estuvo relacionada con el turismo de masas y una supuesta *Volksgeist*.

Por ejemplo: un artículo de *El Universal* tranquilizaba a los lectores al recordarles que la

práctica de “los muertos” gozaba de muy buena salud: “La típica forma de recordar a los que se fueron, afloró desde ayer en el ambiente, corroborándose así que nuestro folklore se mantiene intacto y que no resiente quebrantos por el embate de la era moderna de velocidades supersónicas, exploraciones espaciales y megatones”.[22] Además, el Departamento de Turismo instituyó exposiciones anuales en los “días de muertos” en sus oficinas de la Alameda. La periodista de un periódico que cubrió el acontecimiento escribió: “México es el único país del mundo donde el individuo se da el lujo de jugar con la muerte desde niño […] pero, en otro aspecto de esta festividad, el respeto a los seres queridos muertos, se llena de encanto, de respeto y muchas de las veces de paganismo”.[23] Durante ese periodo, se reprodujo ampliamente una selección muy particular de las imágenes de Posada en los medios de comunicación impresos, y también fueron revividas en nuevos estilos de artesanía, en particular por la familia Linares.[24]

Al mismo tiempo que se empezaron a exhibir la artesanía y las prácticas de los “días de muertos”, las clases medias y altas de la ciudad de México adoptaron el *Halloween*, como es evidente por las columnas de sociales de la ciudad: “Roberto Ayala Gómez fue el entusiasta organizador del ‘Halloween’ que tuvo efecto en el domicilio de los esposos Mario Ayala Veraz y Alma Gómez de Ayala, allá en Coyoacán”.[25]

La adopción del *Halloween* entre el estrato urbano que había ignorado insistentemente la festividad de los “días de muertos” despertó un nacionalismo y unos sentimientos antiestadunidenses que se generalizaron entre los estudiantes y los intelectuales a finales del decenio de 1960 y principios del de 1970. El reputado escritor Salvador Novo encabezó el coro de repudio en contra del *Halloween*: “Esto es una cosa postiza y tan lamentable como toda intromisión de costumbres norteamericanas”.[26] Por su parte, la escritora María Luisa “La China” Mendoza expresó la cuestión más enérgicamente:

> […] he visto en revistas y diarios anunciados unos uniformes de kukuxklanes con careta para los niños del Halloween, una especie de fiesta gringa con brujas de escoba y gorro picudo, gatos y calabazas, que en las novelas policiacas es un placer pero que nada absolutamente tiene algo que ver con nosotros, que de la calabaza nomás la tacha. Da grima mirar los resultados: en las colonias elegantes proliferan niños disfrazados que mendigan dulces y dinero, o sea que no solamente se ha enseñado a los riquillos a ya no tener dignidad en la adolescencia y atiborrar las bocacalles pidiendo un aventón en auto de gorra; ahora, desde niños los potentados aprenden la dádiva. O sea que mientras nosotros lloramos el hambre y la necesidad de tanto chiquillo desheredado que pide un quinto o vende chicles o limpia parabrisas, la burguesía copiona de los texanos permite que sus niños entren en casas ajenas vestidos ridículamente, pidiendo pan que sí les dan.[27]

La preocupación por la adopción de la costumbre estadunidense inició una nueva era en la política de los “días de muertos”. Entre finales del siglo XIX y el decenio de 1960, las líneas de combate en torno a los “días de muertos” habían enfrentado a varias corrientes de, por un lado, modernizadores católicos y seglares que favorecían el decoro, la higiene, la circunspección y el respeto por los muertos, en contra, por el otro, de los tradicionalistas que buscaban la comunión con los muertos y se empeñaban en proveerlos con refrigerios en sus apariciones terrenas. En el siglo XIX, una línea secundaria de enfrentamiento había puesto a los devotos religiosos en contra de aquellos que usaban las misas para los muertos y el paseo por el cementerio como ocasiones para vestir sus ropas más a la moda, coquetear, chismorrear y hacer citas para el teatro y el baile vespertinos.

En el decenio de 1960, la política en torno a los “días de muertos” empezó a descansar en

una nueva fractura: los sentimientos y actitudes hacia la muerte se habían construido lentamente como nacionales, como típicamente mexicanos, y ahora los estaba poniendo en peligro una forma de comercialismo nueva y especialmente intrusa y perniciosa, que seguía los intereses del capital estadunidense y sus representantes en el país. Por esa razón, los "días de muertos" empezaron a atraer una vez más la energía de los intelectuales, en un esfuerzo por hacerlos volver del campo a la ciudad. En ese contexto, "los muertos" proporcionaron un espacio para la expresión de todo un conjunto de deseos y ansiedades políticos.

LA REPRESIÓN, LA DEMOCRACIA Y EL RENACIMIENTO DE LOS "DÍAS DE MUERTOS" EN LA ESFERA PÚBLICA, 1968-1982

La imaginería de la muerte y los "días de muertos" llevaron a cabo un retorno sigiloso a la vida política a partir de finales del decenio de 1960. Un buen punto de partida para seguirle la pista a ese renacimiento son los "días de muertos" de 1968, apenas un mes después de la matanza de Tlatelolco, el 2 de octubre, en la que cientos de estudiantes fueron masacrados salvajemente.

El 2 de noviembre de 1968, Alfredo G. López Portillo escribió un artículo para *El Universal* en el que recordaba nostálgicamente los días en que el *Don Juan Tenorio* de Zorrilla estaba en la cima de su popularidad y todo el mundo conocía la obra de memoria y se valía de sus versos para satirizar los acontecimientos del año. Con el deseo de hacer volver la tradición, López Portillo llegó a sugerir unos versos de Zorrilla adecuados para los acontecimientos de 1968:

> En este año habían sido la olimpiada, la agitación estudiantil, la política internacional o el avorazamiento de algunos políticos el tema para esas caricaturas […]. En relación al conflicto estudiantil, habíamos visto las siguientes escenas: la juventud estudiosa, engañada por las antipatrióticas enseñanzas de algunos maestros:
>
> ¡Ay! ¿Qué filtro envenenado
> Me dan en este pastel,
> Que el corazón desgarrado
> Me estoy sintiendo con él?

O al pueblo, reclamando a los malos maestros ese engaño:

> ¡Ir a sorprender, infame,
> La cándida sencillez
> De quien no puede el veneno
> De estas letras precaver!
> ¡Derramar en su alma virgen
> Traidoramente la hiel
> De que rebosa la tuya,
> Seca de virtud y fé!
> ¡Proponerse así enlodar
> De mis timbres la alta prez,
> Como si fuera un harapo
> Que desecha un mercader![28]

Junto a ese artículo, otro, que no era explícitamente sobre los "días de muertos", era un panegírico de los Juegos Olímpicos mexicanos: "Los visitantes, excepto aquellos que sólo buscan el escándalo, profesionales impunes de la calumnia y de la difamación, tendrán que reconocer que México —salvo tropiezos imprevisibles nacionales o internacionales, errores lamentables o maquinaciones criminales— es un país de espléndidas realizaciones contemporáneas y con amplios horizontes de esperanza".[29] A esos artículos los acompañó una versión de la caricatura de la figura x.6, completa, con su tinte xenófobo (el abusivo panadero es representado como un gachupín típico; véase la figura x.10).

El silencio impuesto por el Estado mexicano es palpable en la cobertura periodística: ninguna mención a los estudiantes que habían sido asesinados por el gobierno apenas un mes antes. Para el lector casual, resulta un poco menos evidente que, por primera vez en decenios, los "días de muertos" eran claramente una preocupación para los censores gubernamentales, debido a que ofrecían la ocasión potencial para la conmemoración de los estudiantes masacrados, las protestas en contra del gobierno o la crítica de los esfuerzos de este último por llevar a cabo los Juegos Olímpicos.

Quizás en reconocimiento de ese potencial político recién encontrado, comparable con los tipos de ocasiones que los "días de muertos" ofrecían a la prensa obrera bajo la dictadura de Porfirio Díaz, la caricatura de *El Universal* del año siguiente es explícitamente política y crítica (por primera vez en décadas); sin embargo, está dirigida en contra de la política estadunidense, no en contra de la situación política interna de México (véase la figura x.11).

FIGURA X.10. *Esta caricatura refleja el alcance del comentario político en 1968;* El Universal*, 2 de noviembre de 1968 (fotografía de Corinna Rodrigo, Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada).*

FIGURA X.11. *"Calaveritas"*, El Universal, *1° de noviembre de 1969 (fotografía de Corinna Rodrigo, Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada).*

La represión de 1968 hizo de los "días de muertos" una ocasión política potencialmente útil; además, el hecho de que el *halloween* hubiese estado avanzando entre las clases medias y altas pro estadunidenses de la ciudad de México convirtió la reivindicación de "los muertos" en un proyecto potencialmente provechoso tanto para la izquierda como para la derecha, si bien no fue llevado a cabo hasta varios años más tarde. Al mismo tiempo, los usos tradicionales de la imaginería de la muerte para la sátira política no eran muy adecuados en el caso de las cuestiones políticas predominantes de la época que siguió a 1968, cuestión a la que ahora vuelvo mi atención.

LA DECADENCIA DE LA "IMAGINERÍA DE POSADA" COMO CRÍTICA POLÍTICA

La imagen de la calavera como igualadora y de la muerte como tropo irónico era cautivadora para los ciudadanos del México del siglo XIX, pero la mordacidad había sido extirpada de esas imágenes durante el periodo de 1950 a 1970, cuando los diversos usos y despliegues de la imaginería de la muerte fueron abstraídos en cualidades generales de "lo mexicano" y "lo nuestro".

Los aspectos de "los muertos" que siguieron siendo poderosos en el plano político fueron, en primer lugar, su uso para criticar la velocidad, frivolidad y orientación del consumidor de la ciudad (y del capitalismo) y, en segundo lugar, su uso como indicador de la situación del imperialismo cultural estadunidense en México. La estrategia satírica de representar a la sociedad como una asociación de otras tantas "calaveras guarnecidas" había desaparecido prácticamente de los medios de comunicación hacia mediados del siglo XX. Ya no había tanto recurso a la poesía de las "calaveras" o a la imaginería visual de Posada para desarrollar la crítica de las diferencias internas sociales y políticas.

Existe una explicación sociológica de la decadencia de la imaginería de la "calavera" como una forma poderosa de crítica política. El "idioma de Posada" (llamemos así a la

estrategia que usa las “calaveras” como instrumento de crítica igualitaria) desarrolló una especie particular de crítica democrática. Era un poderoso recordatorio de la igualdad frente a una sociedad profundamente jerárquica. El que esa estrategia perdiera parte de su fuerza es en parte un resultado del éxito de la Revolución mexicana.

La noción de que el pueblo era fundamentalmente igual era fascinante y a la vez subversiva en una sociedad como la del México del siglo XIX, en la que los porteadores humanos cargaban a los ricos en sus espaldas y los patrones costeaban el matrimonio de sus peones; donde los hacendados procesaban, juzgaban y castigaban a los ofensores, y se consideraba que las “razas” indígenas tenían una constitución inferior, verdadera responsable del atraso de la nación. Además, las “calaveras” eran imágenes poderosas porque presentaban una forma corpórea de igualdad que contrastaba con el idioma abstracto de igualdad que se encontraba en las constituciones y proclamas políticas. Mientras que una clase política que se había establecido a sí misma como el tipo ideal de lo que podría lograrse en el futuro proclamaba el lenguaje abstracto de la igualdad entre los ciudadanos, el “idioma de Posada” presentaba la imagen de una sociedad que estaba formada por una masa cuyos cuerpos eran idénticos en lo interno. El esqueleto subvertía las diferencias de raza, sexo y clase. Se demostraba así que las diferencias sociales habían sido inventadas y que, a final de cuentas, apenas eran algo más que vanidades. De esa manera, la imaginería de Posada llevó el lenguaje liberal al hogar como crítica punzante, porque mostraba que la igualdad era real y fundamental, y no simplemente un potencial cuya realización podía ser pospuesta siempre para el futuro.

Durante el porfiriato tardío (del decenio de 1890 a los primeros años del segundo decenio del siglo XX), la imaginería de Posada fue una poderosa forma de crónica urbana (incluida una forma temprana de “nota roja”) y de crítica política mordaz. Después de la Revolución, esa imaginería emigró, en manos de Rivera y otros, a otro campo, el de los proyectos nacionales. Para Rivera y compañía, el entreverado y la cohabitación de los muertos, con todas sus diferencias y contradicciones, era la imagen más poderosa. En esa versión, los muertos dieron nacimiento colectivamente, a través de la Revolución, a una nación moderna. A su vez, esas asociaciones facilitarían el uso emblemático de la imaginería de Posada como indicador de la identidad nacional.

Esa trayectoria hizo que la imaginería de Posada fuera inicialmente menos útil para sostener la crítica y los comentarios políticos internos. Por ello, en lugar de usar el esqueleto como un símbolo de igualdad, los críticos del periodo de 1960 a 1980 usaron todo el cuerpo para subrayar la desigualdad social. Para entender este asunto en toda su amplitud, debemos volver la vista hacia los tipos de imágenes que fueron utilizados exitosamente para la crítica política en el decenio de 1970.

Hay cierto número de imágenes, caricaturas y personajes de radio y televisión de ese periodo que uno podría usar para embarcarse en el análisis. Los dos caricaturistas más originales e influyentes de la época fueron Rius y Abel Quezada, y cualquiera de los dos podría satisfacer nuestros propósitos en este caso; sin embargo, el uso del cuerpo como instrumento de crítica política es un poco más claro en la obra de Quezada.

En sus caricaturas, Quezada retrata los grupos urbanos y campesinos empobrecidos con tres características principales. En primer lugar, tienen perspectivas personales muy humanas sobre los acontecimientos que los rodean; en segundo lugar, están aplastados, como si

estuvieran hechos de cartón, y, en tercer lugar, en fin, están apuntalados con una colección de soportes y muletas. Esas características reflejan la relación entre el Estado y los grupos populares durante el periodo de 1960 a 1980, cuando las garantías individuales eran pisoteadas, mientras el Estado se legitimaba a sí mismo apelando a su defensa de los derechos sociales. El partido oficial de México (el Partido Revolucionario Institucional, PRI) basaba su legitimidad en la defensa de los derechos sociales, que, en el plano político, estaban representados por los sectores corporativos del partido: el sector campesino, el sector obrero y el llamado sector popular. El recurso retórico a los derechos sociales y a la ideología de la Revolución se utilizaba rutinariamente para justificar las deficiencias en el terreno de los derechos civiles y políticos; de ahí lo plano de los personajes de Quezada y su vulnerabilidad a la apropiación como representantes de los sectores corporativos.

La dependencia de los personajes de Quezada de una muy improvisada y endeble colección de soportes y muletas parece indicar una dependencia de soluciones *ad hoc* para la situación del individuo real y, si examinamos los archivos de la época, encontramos que esos "soportes y muletas" incluían bienes y servicios públicos, así como varias formas de apoyo propio (véase la figura x.12).

Las tensiones entre la visión corporativa de la sociedad y los derechos civiles fueron críticas en el México posterior a 1968. La formación de un partido estatal corporativista llevó a que el tema de la ciudadanía retrocediera como obsesión sobresaliente de la discusión pública, mientras que el pueblo y la nación como cuerpo orgánico ganaron prominencia.

En el periodo de 1950 a 1970, el Estado corporativo como imagen, organización y conjunto de prácticas políticas entró en una serie de conflictos que, en su sentido más amplio, estaban relacionados con la creciente complejidad de la sociedad mexicana: los maestros de escuela, los médicos y los estudiantes se cansaron de tener que pasar por los rígidos canales del Estado para buscar la satisfacción de todas sus necesidades; varias sociedades regionales se rebelaron en contra de la explotación, la violencia y la extorsión impuestas por los prolongados cacicazgos; y los atractivos de los movimientos internacionales en los campos de la política y la cultura, que iban de la Revolución cubana a la contracultura estadunidense, se introdujeron precipitadamente al interior del régimen represivo de México.[30]

FIGURA X.12. *Uno de los personajes aplastados de Quezada, en este caso, un periodista, en* Abel Quezada: Artes de México, *vol. 6, 1989*.

Después de 1968, particularmente durante la presidencia de Luis Echeverría Álvarez (1970-1976), el gobierno mexicano trató de obtener legitimidad mediante el aumento de su activismo en el campo de la reforma social y los derechos sociales, con una especie de lenguaje revolucionario revivido vinculado a la militancia en el Tercer Mundo. Al mismo tiempo, los derechos políticos fueron refrenados con mano firme y frecuentemente con algo más que una pizca de violencia.

En ese contexto, las imágenes de Quezada resultaron poderosas. Los campesinos están "aplastados" en el discurso estatal en el sentido de que los individuos están hechos para representar una categoría social abstracta y sustituir una pieza de un pueblo orgánico abstracto, más que constituir un pueblo real y definido, con sus propios problemas particulares y urgentes. Lo mismo aplica en el caso de la baja burocracia y los obreros. Esos personajes aplastados son, al mismo tiempo, los héroes de Quezada; son individuos con pensamientos, aspiraciones y una expresión humana.

En oposición a los personajes aplastados, hay un conjunto de líderes regordetes ligeramente corruptos (véase la figura x.13). En el retrato que hace Quezada de esos personajes, también hay cierto grado de simpatía (como la hay incluso en la crítica más cáustica y radical de Rius): el policía, el legislador y el burgués afiliado al Estado (don Gastón Billetes) son corruptos de una manera campechana. Sacan provecho de la tergiversación de la sociedad, tergiversación que se vale de la abstracción y la sinécdoque para ignorar las condiciones concretas, mientras se benefician de los impuestos, la mordida (el soborno) y el favor que se paga con favores. Al mismo tiempo, ese sistema implicaba la redistribución de la riqueza, aun cuando fuese marcadamente imperfecta e injusta. Además, el sistema en conjunto se basaba en la ideología de los turnos: "la Revolución me hizo justicia"

era una expresión común en la época que legitimaba las chicanas de los políticos a través de un modelo de sucesión.

FIGURA X.13. Abel Quezada: Artes de México, *vol. 6, 1989*.

Dado todo lo anterior, se puede inferir fácilmente la razón de la decadencia de la imaginería de Posada en la crítica política. En primer lugar, la senda Diego Rivera que siguió la imaginería de Posada después del decenio de 1930 se prestó a la formulación de una imagen unificada del pueblo (a través de la incorporación de los muertos en un panteón único), como la que el gobierno mexicano estaba tratando de sostener en el decenio de 1970. En segundo lugar, la universalidad de la muerte ya no era un punto particularmente efectivo a partir del cual satirizar a la sociedad. La crítica del aplastamiento de los individuos (y el pisoteo de sus derechos políticos) en favor de una "imagen" de justicia social, fomentada a través de la formulación de políticas públicas, no se puede lograr fácilmente empleando esa técnica particular de distanciamiento, en especial debido a que la premisa de los derechos sociales es precisamente la igualdad. No hay nada de vergonzoso en ello. Por lo demás, durante ese periodo se abordaron las desigualdades existentes con un concepto de justicia social que era imperfecto únicamente porque, en conjunto, México todavía era un país pobre; no obstante, su clase política ya no era una raza hereditaria de amos, sino, más bien, una generación en la que "la Revolución hizo justicia". Otros seguirían.

Consecuentemente, en lugar de la imaginería de Posada, con su uso de la muerte igualadora como tropo irónico para la crítica política, la representación de la individualidad se hizo subversiva. En el mundo de Quezada, ello se logró principalmente mediante el contraste entre los cuerpos aplastados de aquellos que tenían la desgracia de sustituir a los sectores corporativos del Estado y los cuerpos regordetes y ligeramente sucios de aquellos que ordeñaban el sistema, y mediante el contraste entre un cuerpo de cartón aplastado y unos pensamientos y expresiones faciales profundamente personales.

LA DEVALUACIÓN DE LA VIDA EN LA TRANSICIÓN DE MÉXICO A "LA CRISIS", 1982-1986

Durante el decenio de 1970, el apogeo de Quezada, había cierta caricaturización política en los "días de muertos", en especial después de la devaluación del peso mexicano que llevó a cabo Luis Echeverría en 1976, cuando la vieja costumbre de hacer monigotes por causas políticas resultó ser útil (véase la figura x.14). En el periodo subsiguiente a la crisis del régimen de Luis Echeverría, empezamos a ver el recurso común a la estrategia de representación que llegaría a ser fundamental después de la crisis de la deuda de 1982: la representación de la muerte, no como un terreno común, como un universal que proporcionaba distancia irónica del artificio de la jerarquía cotidiana, sino, antes bien, como una forma de diferenciación social.

En ese caso, la muerte no era una forma de distanciamiento irónico, sino más bien, una manera de exagerar las desigualdades, todo envuelto en la fuerza de un humor macabro altamente desarrollado que tiene su larga tradición propia en México. La calavera, por lo tanto, servía para exagerar las diferencias sociales y extrapolarlas a sus consecuencias finales a través de la exageración desproporcionada o grotesca. Mientras que, para Posada, los esqueletos eran un símbolo de igualdad y comunión (y eran subversivos por esa razón), en el periodo de la crisis fueron utilizados para dejar al descubierto la desigualdad. Esa estrategia ha sido desarrollada de la manera más poderosa por el caricaturista Naranjo.

FIGURA X.14. *Alán, "De ofrenda"*, Unomásuno, *1° de noviembre de 1980 (Biblioteca Nacional).*

En lugar de dibujar el esqueleto limpio, vestido con sus galas domingueras, para Naranjo, la calavera es únicamente la corona de un cuerpo escuálido. La calavera se convierte en la escualidez en su forma más extrema. Consecuentemente, los esqueletos de piel y huesos de Naranjo están vestidos de harapos: su ropaje exterior es de la misma condición que su cuerpo, en lugar de erigirse en agudo contraste con él, como en las "calaveras" de Posada (véase la figura x.15).

Los personajes 'esqueletoides' de Naranjo están frecuentemente colocados junto a otra clase de personaje, muy trajeado (por lo general, un tecnócrata y, en algunos casos, un burgués, hombre o mujer). El contraste entre el traje y la calavera es más estridente y extremo que la diferencia entre los políticos regordetes y las clases populares aplastadas de los dibujos de Quezada. Los trajeados de Naranjo siempre son de una talla y masa corporal mucho más grandes que sus paupérrimas calaveras, y los dos tipos de personajes son invariablemente protagonistas de interpretaciones contradictorias del mismo hecho. Para esos propósitos, el *Halloween*, los "días de muertos" y prácticamente cualquier lema o política gubernamental de la crisis posterior a 1982 eran igualmente ambivalentes.

FIGURA X.15. *Naranjo, "La tradición"*, Proceso, *2 de noviembre de 1986*.

Las imágenes de Naranjo no son una simple exageración de las de Quezada; son comentarios sobre una nueva economía y un nuevo Estado. El contraste entre los personajes aplastados y regordetes de Quezada era una manera de criticar un Estado que subrayaba los derechos sociales (por lo general, de una manera más bien inefectiva y siempre combinando el gasto social con la corrupción política) y que usaba los derechos sociales como un pretexto

para pisotear las garantías individuales. Las imágenes de Naranjo, por el contrario, retratan una tecnocracia platuda que ha roto sus lazos con las clases populares y las ha abandonado a que languidezcan o mueran de hambre.

Los personajes aplastados de Quezada ponían el énfasis en la naturaleza artificial y ficticia de la economía dirigida por el Estado, con sus planificadores y rituales estatales: en realidad, la sospecha secreta de que la economía nacional puesta en práctica por Luis Echeverría Álvarez y José López Portillo era tan sólo una pantalla que se vendría abajo correspondía a la economía real, particularmente en la ciudad de México. En efecto, la socióloga historiadora Diane Davis escribió: "Mientras que, en 1970, la ciudad de México seguía financiando el 60.26 por ciento de su presupuesto mediante los ingresos fiscales, la cifra cayó al 22.14 por ciento en 1980 y, para 1982, al final del periodo de Carlos Hank González como regente, cayó al 9.66 por ciento".[31] La deuda de la ciudad de México pasó, de ser 15% de su presupuesto total en 1970, al 44% del presupuesto en 1982.

En ese contexto, la transición a la economía neoliberal fue brutal: los salarios reales de la ciudad de México se desplomaron —entre 1982 y 1987, el salario obrero tuvo un descenso de entre el 40 y el 50 por ciento—;[32] los despidos en las empresas estatales fueron constantes a partir de 1983; y, a pesar del número de huelgas prolongadas y cierta consolidación tanto de los sindicatos oficiales como de los de oposición, las condiciones de la ciudad de México declinaron espectacularmente, mientras que las regiones septentrionales del país y de la frontera con los Estados Unidos prosperaron en términos relativos. La proporción de la contribución de la ciudad de México a la base fiscal nacional descendió 18% entre 1980 y 1983.[33]

Diane Davis resume la situación de la siguiente manera:

> Reducidos tanto local como nacionalmente, tan sólo en 1985, los recursos para la ciudad de México fueron tan escasos que el gasto en servicios urbanos críticos en la capital se desplomó el 12 por ciento en transporte, el 25 por ciento en agua potable, el 18 por ciento en servicios de salud, el 26 por ciento en recolección de basura y el 56 por ciento en regularización de la tierra. […] Durante el periodo de tres años que empezó en 1984, los precios de los productos de la canasta básica en la ciudad de México aumentaron a tasas fenomenales: 757 por ciento para los frijoles, 480 por ciento para los huevos, 454 por ciento para el pescado, 340 por ciento para la leche y 276 por ciento para el maíz […]. En 1985, el gobierno de la ciudad de México incluso clausuró más de dos mil establecimientos comerciales en la ciudad de México por cobrar precios excesivos.[34]

Consecuentemente, el primer periodo de la crisis fue de inseguridad vertiginosa y de un poder de compra en desplome.

Las imágenes de Naranjo reflejan esa dramática transformación de la economía de México y de la relación concomitante entre las clases populares y el Estado. Mientras que los personajes populares aplastados de Quezada estaban apuntalados (por una combinación de recursos estatales y personales), los pobres de Naranjo son completamente indigentes; mientras que los políticos y los ricos afiliados al Estado de Quezada eran todos demasiado humanos, incluso en su ostentación (el rico don Gastón Billetes lleva en la nariz un anillo con un enorme diamante), los tecnócratas de Naranjo son figuras imponentes, impenetrables en sus trajes Armani.

En Naranjo, tenemos un retorno a la imaginería de las calaveras, porque la muerte es la situación a la que apunta la escualidez *in extremis*. Los "días de muertos" reviven en sus

caricaturas porque la calavera y el cuerpo escuálido reviven, no al revés. El resurgimiento de la imaginería de "los muertos" y de los "días de muertos" como una ocasión para la crítica política mordaz es una respuesta a la depreciación de la vida en la transición de México a la crisis que se inició en 1982. Lo peculiar de este periodo es la multiplicación de las ocasiones en que se puede desplegar el vasto arsenal de lo que podríamos llamar la imaginería de Naranjo (véase la figura x.16) y, luego, la intensa politización de los rituales mismos de los "días de muertos".

FIGURA X.16. *Ahumada, "Obviamente"*, La Jornada, *2 de noviembre de 1988 (fotografía de Corinna Rodrigo, Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada).*

[1] "El espíritu gremial en el arte mexicano", en Diego Rivera, *Textos de arte* [1924], Xavier Moyssén, ed., UNAM, México, 1986, p. 69.

[2] "La exposición de la Escuela Nacional de Bellas Artes" en Diego Rivera, *Textos de arte…* [1921], *op. cit.*, p. 38.

[3] "La nueva arquitectura mexicana: una casa de Carlos Obregón", en Diego Rivera, *Textos de arte…* [1926], *op. cit.*, p. 110.

[4] "De la libreta de apuntes de un pintor mexicano", en Diego Rivera, *Textos de arte…* [1925], *op. cit.*, pp. 74-75.

[5] *Ibid*., pp. 72-73.

[6] "No hay nada que destruya tanto la personalidad de un país como la abdicación de su modo peculiar de parte de la mujer", Diego Rivera, *Textos de arte…*, *op. cit.*, *p*. 211.

[7] Los muralistas de México se consideraban a sí mismos muy enfáticamente como trabajadores: "Somos trabajadores pero no mercenarios. Trabajamos de diez a dieciséis horas al día, con el privilegio de poder trabajar los domingos ¡si así lo queremos! Por un sueldo que equivale más o menos a cuatro pesos el metro cuadrado", "El espíritu gremial en el arte mexicano", en Diego Rivera, *Textos de arte…* [1924], *op. cit.*, p. 67.

[8] "La exposición de la Escuela Nacional de Bellas Artes", en Diego Rivera, *Textos de arte…* [1921], *op. cit.*, p. 40.

[9] En 1921, incluso conforme al censo nacional, los "indios" representaban aproximadamente un tercio de la población de México.

[10] "La pintura y otras cosas que no lo son", en Diego Rivera, *Textos de arte…* [1923], *op. cit.*, p. 50.

[11] El canon de la curaduría, que incluye a Posada y el arte funerario popular mexicano como un peldaño entre el arte precolombino y el arte moderno mexicano, fue establecido por el propio Breton en una exposición sobre México que organizó en París en 1939. La estrategia fue desarrollada más tarde por el museógrafo Fernando Gamboa en la exposición que curó para el Musée National d'Art Moderne de París, en 1952, y que tiempo después viajó por Europa y los Estados Unidos. Esa versión de la historia del arte moderno mexicano sigue siendo importante en la actualidad; véase, por ejemplo, el catálogo de la gran exposición preparada para Frankfurt: Erika Billeter (coord.), *Imagen de México: La aportación de México al arte del siglo xx*, México, INBA, 1987. Respecto al lugar que ocupa México en el mapamundi de los surrealistas, véase Lourdes Andrade y José Pierre, "Una revolución de la mirada", en Lourdes Andrade y José Pierre, *Un listón alrededor de una bomba: Una mirada sobre el arte mexicano: André Breton*, México, INBA, 1997, pp. 57-58.

[12] André Breton, *Antología del humor negro*, trad. de Joaquín Jordá, 5ª ed., Compactos Anagrama, Barcelona, 1999, p. 11.

[13] Fernando Gamboa, prefacio al catálogo *Art Mexicain du précolombien à nos jours*, tomo I, mayo-julio, *Musée National d'Art Moderne*, Les Presses Artistiques, París, 1952.

[14] "José Guadalupe Posada", en Diego Rivera, *Textos de arte…* [1930], *op. cit.*, p. 145. En otros pasajes del mismo texto, Rivera relaciona explícitamente el empleo que hace José Guadalupe Posada de las "calaveras" con el clasicismo mexicano: "El equilibrio, a la par que el movimiento, es la calidad máxima del arte clásico mexicano; es decir, el precortesiano", *ibid*., p. 147.

[15] Kristin Norget, *Days of Death, Days of Life: Death and Its Ritualization in the Popular Culture of Oaxaca*, ms., Department of Anthropology, McGill University, 2002, capítulo 6, p. 26.

[16] Archivo Histórico Manuel Castañeda Ramírez, caja 109, legajo 261, carpeta 2, expediente titulado "Secretario General de Gobierno. Varios…", septiembre-octubre de 1934. Agradezco a Chris Boyer el haberme guiado hacia esta fuente.

[17] Frecuentemente se ha responsabilizado de esa transición al estereotipo a la abstracción que hace Octavio Paz de "lo mexicano" en *El laberinto de la soledad*; véase, por ejemplo, Carlos Monsiváis, "'Mira muerte, no seas inhumana': Notas sobre un mito tradicional e industrial", en *El Día de Muertos: The Life of the Dead in Mexican Folk Art*, Fort Worth Art Museum, Fort Worth, 1987, p. 16. Desde mi punto de vista, esa interpretación es problemática.

[18] "Ritual de noviembre", *El Universal*, 3 de noviembre de 1953.

[19] Frances Toor, *A Treasury of Mexican Folkways* [1947], Bonanza Books, Nueva York, 1985, p. xiii.

[20] Véase una lista de esas actividades en *Invitation to Mexico: El periódico turístico de México*, 25 al 31 de octubre de 1986; los informantes de Patricia Flores Blavier y Estela Rojas Núñez, *Culto a los fieles difuntos: Mixquic*, Departamento del Distrito Federal, México, 1993, p. 33, sitúan la invención del *paseo del ataúd* a finales del decenio de 1970. En la actualidad, los tradicionalistas de "los muertos" en el pueblo consideran la comercialización de la fiesta como una perversión, aunque a algunos les interesa mucho establecer un nexo genealógico entre las prácticas actuales y las de los aztecas (entrevista hecha por Ana Santos a Francisco C. Aguilera, Mixquic, 21 de marzo de 2002).

[21] Los periódicos turísticos revisados fueron *Mexico City in Your Hands*, *Invitation to Mexico*, *Mexico This Month*, *Paisajes*, *Fiesta in Mexico* y *Vacaciones*.

[22] "Renació ayer nuestro folklore en el 'Día de Todos los Santos'", *El Universal*, 2 de noviembre de 1961.

[23] Angélica Viveros, "Ofrendas en el 'Día de los Muertos'", *El Universal*, 2 de noviembre de 1972.

[24] Véase Susan Masuoka, *En Calavera: The Papier-Mâché Art of the Linares Family*, Fowler Museum of Cultural History, The University of California Press, Los Ángeles, 1994.

[25] "'Halloween' de los Ayala Gómez", *El Universal*, 2 de noviembre de 1973. La familia Ayala Gómez había estado observando esa tradición durante diez años.

[26] Edgar González, "Los '*Halloweens*' desvirtúan nuestra tradición, afirma Salvador Novo", *El Universal*, 2 de noviembre de 1971.

[27] María Luisa "La China" Mendoza, "La A por la mañana", *El Universal*, 2 de noviembre de 1974.

[28] Alfredo G. López Portillo, "Don Juan Tenorio y las calaveras", *El Universal*, 2 de noviembre de 1968.

[29] Arturo García Formenti, "Destellos: Olimpiada y política", *El Universal*, 2 de noviembre de 1968.

[30] Véase, por ejemplo, Eric Zolov, *Rebeldes con causa: la contracultura mexicana y la crisis del Estado patriarcal*, trad. de Rafael Vargas Escalante, Grupo Editorial Norma, México, 2002; y Elena Poniatowska, *La noche de Tlatelolco*, ERA, México, 1971.

[31] Diane Davis, *Urban Leviathan: Mexico City in the Twentieth Century*, The Temple University Press, Filadelfia, 1994, p. 250.

[32] Nora Lustig, *Mexico: The Remaking of an Economy*, Brookings Institution, Washington, D. C., 1992, pp. 2 y 67.

[33] Diane Davis, *Urban Leviathan: Mexico City in the Twentieth Century…*, *op. cit.*, p. 276.

[34] *Ibid*., p. 277.

XI. LA MUERTE EN EL PAISAJE ETNOGRÁFICO CONTEMPORÁNEO

2 DE NOVIEMBRE NO SE OLVIDA

La calavera y el cuerpo escuálido regresaron durante la crisis económica del decenio de 1980, pero, en lugar de hacerlo como recordatorios de la igualdad humana, volvieron como símbolos de la desigualdad creciente. Los diversos usos secularizados del cuerpo para representar la desigualdad social encontraron en el esqueleto un extremo que estaba bien adaptado a las estridentes protestas provocadas por la revolución económica del decenio de 1980; en México, además, la globalización tuvo lugar bajo el signo de la adopción de lo estadunidense: la competencia entre los "días de muertos" y el *halloween* se convirtió en una ocasión útil para desarrollar una nueva política sobre la identidad.

A partir del inicio de la adopción del *halloween*, en el decenio de 1960, hubo cierta reacción en su contra, pero el sentimiento se hizo más estridente en el decenio de 1980. Una nueva ola nacionalista rechazó las reformas impuestas por el Fondo Monetario Internacional, la preferencia concomitante por los tecnócratas titulados en el extranjero en los altos puestos gubernamentales y la imagen crecientemente predominante de México como un país con dos economías o una "sociedad de dos pisos", por lo que el *halloween* constituyó un blanco útil para aquellos que buscaban dar coherencia ideológica a ese modelo de dos categorías. La categoría más baja vivía inmersa en la economía nacional: salarios en pesos, producción para el mercado interno y dependencia de los bienes y servicios públicos. El abandono de los muertos podía formularse como una traición a esa nación, mientras que, por otro lado, ofrecía a los críticos la oportunidad de reestructurar la imaginería nacional y presionar a las instituciones gubernamentales, como lo hacen los versos de la "Calavera del IMSS" de la figura XI.1.

> ¡Qué cosa más espantosa!
> Qué cosa más natural.
> La muerte neoliberal
> Quiere llevarse a la fosa
> Al IMSS, Seguro Social.

El rechazo del *halloween* y la nacionalización exaltada de los "días de muertos" rápidamente permitieron que la festividad "tradicional", caracterizada particularmente por la ofrenda, fuese adoptada como un asunto muy *mexicano*, incluso en regiones donde nunca había sido celebrada de esa forma, como el norte del país, y entre las clases sociales que desde hacía mucho tiempo se habían distanciado de ese ritual, ya fuese porque se habían secularizado o porque eran de católicos modernizados.

A partir del decenio de 1970, los nacionalistas de la izquierda habían empezado a movilizarse para celebrar "los muertos" y rechazar el *halloween*; en 1980, por ejemplo, el Taller de Teatro Infantil de la Universidad Nacional Autónoma de México montó la obra *Día*

de los Muertos (Calaveras vs. Halloween) y el periódico *unomásuno* entrevistó a los actores estudiantiles de esa interpretación neo-azteca de los "días de muertos":

> Linda Gadés ([interpreta a] Mictlancihuatl). "Del *haloween* te puedo decir que es una fiesta gringa que no es nuestra y que mejor poner el altar y que ya no celebren el *haloween* […]" e interviene Marco Andrés [otro actor infantil]: "porque el *haloween* es un invento del comercio para el consumo general. El objetivo más importante de la obra es mostrar que si estamos viviendo en México debemos celebrar el Día de Muertos y no el *haloween*. Las gentes que no conocen las costumbres del pueblo les dicen 'nacos' porque son ignorantes: desaprueban al pueblo, la raza. Se supone que nosotros queremos tratar de entender que el *haloween* no tiene caso que lo hagamos si estamos en México y no en Estados Unidos".[1]

FIGURA XI.1. *El Fisgón, "Calavera del IMSS"*, La Jornada, *31 de octubre de 2003*.

Durante el decenio de 1980, no obstante, la gran división entre el libre comercio y la economía nacional, entre los partidarios de la globalización y sus opositores, afectó la identidad nacional, pues los partidos luchaban, ya sea por monopolizar, ya sea por conservar su reivindicación de la identidad nacional. Gracias a esa dinámica, la ofensiva en pro de "los muertos" obtuvo fácilmente el apoyo institucional de escuelas, institutos culturales, museos y juntas de turismo. Los concursos de ofrendas, "calaveras" y tumbas se convirtieron en ingredientes básicos de la vida cultural mexicana durante el mes de noviembre, y por lo general culminaban en arte público y representaciones públicas en las principales plazas de la ciudad de México, sobre todo las llamadas 'megaofrendas' del Zócalo y la Universidad Nacional Autónoma de México, aunque también en las plazas centrales de muchas otras ciudades. Los "días de muertos" de México se convirtieron en un indicador generalizado de la identidad nacional, mientras que su utilidad política subió hasta las nubes.

El terremoto que asoló la ciudad de México en septiembre de 1985 fue el momento crucial para el renacimiento político de los "días de muertos". En ese momento, la ofrenda de los "días de muertos" emigró del hogar o el cementerio al espacio público. La memoria colectiva se convirtió en protesta de masas, galvanizada por la poesía de las "calaveras": "Los integrantes del albergue Consuelo, que piden "casa y suelo", en la colonia Tránsito, con pancartas y disfraces alusivos a la fiesta de los muertos paseaban un ataúd negro exigiendo la ampliación del decreto expropiatorio para que incluya su vecindad ubicada en Callejón de

Zentecalco 60, en donde vivían 50 familias en 33 viviendas.[2]

En los "días de muertos" de 1985, el periódico *La Jornada* publicó una interesante caricatura que simultáneamente reivindicaba los "días de muertos" como días de fiesta nacional y como una festividad con un vínculo especial con los movimientos populares del pasado (véase la figura XI.2). La masacre de 1968 en Tlatelolco tuvo lugar el día 2 de octubre y el lema "2 de octubre no se olvida" se sigue repitiendo en las manifestaciones hoy en día. Ahora, el esqueleto hace sus propias pintas, en la mejor tradición estudiantil, con un lema que produce una nueva gama de armonías: el "día de los muertos" (2 de noviembre) se equipara al 2 de octubre y a todos los demás movimientos populares porque es una época en que se puede recordar y movilizar a los muertos de todas las luchas populares pasadas y porque se yergue en oposición a la celebración extranjera del *halloween* a la manera estadunidense.

La cobertura noticiosa de "los muertos" también despegó en 1985, cuando los mejores intelectuales y artistas de México comenzaron a contribuir con la poesía satírica de las "calaveras", reportajes y caricaturas de primera clase. Desde entonces, la cobertura noticiosa combina las celebraciones tradicionales de la fiesta con descripciones de la manera en que ciertos grupos hacen un uso político de "los muertos", como las asociaciones de prostitutas de la ciudad de México, los ecologistas que protestan en contra de la energía nuclear, los grupos pro derechos de los indígenas, los movimientos pro derechos de los homosexuales y los movimientos pro vivienda pública.[3] La cobertura de los medios de comunicación relacionada con los "días de muertos" aumentó exponencialmente, de dos o tres artículos y quizás una cuantas "calaveras" en los principales diarios del decenio de 1960 a suplementos de "calaveras" de varias páginas, secciones culturales especiales y numerosos artículos, incluidas, hoy en día, la investigación periodística y páginas editoriales en las secciones metropolitana y nacional. Además, las secciones de entretenimiento están repletas de artículos y anuncios sobre exposiciones de arte, películas, conferencias, cobertura televisiva y recetas para la temporada, todo relacionado con los muertos.

FIGURA XI.2. *Ahumada, "Presentes",* La Jornada, *2 de noviembre de 1985 (seis semanas después del terremoto que asoló la ciudad de México) (fotografía de Corinna Rodrigo, cortesía de la Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada).*

Desde mediados del decenio de 1980, los "días de muertos" se han caracterizado todos los años por un tema político principal, así como por la conmemoración de temas que los ciudadanos desean mantener vivos. En 2003, los principales temas políticos fueron las mujeres asesinadas de Ciudad Juárez y los mexicanos que mueren al cruzar la frontera con los Estados Unidos:

> Defensores de derechos humanos instalaron ayer, en uno de los accesos a la Secretaría de Gobernación, un altar en memoria de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez, Chihuahua […]. Unas 25 mujeres y 5 hombres montaron la ofrenda con flores, veladoras, panes, Calaveras y fotografías de las desaparecidas y asesinadas en Ciudad Juárez. Algunos se pintaron de rojo el rostro y las manos, mientras que sobre la calle de Bucareli, frente a los conductores de autos, escenificaban el homicidio de una mujer.[4]

En ese nuevo movimiento de apropiación nacionalista, la celebración de los "días de muertos" en Mixquic y otros lugares folclorizados era considerada como una cabeza de playa a partir de la cual estaba teniendo lugar la recuperación de la festividad, sobre el *halloween* y en contra de él:

> Este año, el culto a los muertos en el Distrito Federal no se reducirá a lo que ha venido siendo su única sede: Mixquic. Este año, el culto será colectivo, como colectivo y abundante ha sido el trabajo de la muerte a partir del 19 de septiembre. Este año las ofrendas abandonarán la intimidad del hogar (de los que tengan) y se trasladarán al Zócalo, a Tlatelolco, a Tepito, a la colonia Roma, Condesa, Guerrero, Morelos y el multifamiliar Juárez. En fin, es posible que este año "nuestro Día de Muertos" recupere un poco de terreno frente al *Halloween* o *Noche de Brujas*, y frente a las calabazas de plástico.[5]

Los múltiples usos políticos de los "días de muertos" desde el decenio de 1980 llevaron a que los elaboradores de políticas de varias corrientes adoptaran la festividad de manera general, con el resultado de que los altares y "calaveras" de los "días de muertos" se implantaron como elementos clave de la identidad nacional en los estados y regiones del norte de México, donde esos rituales nunca habían sido importantes o habían sido abandonados desde hacía mucho tiempo: en los "días de muertos" de 2001, por ejemplo, el secretario de educación del estado de Nuevo León anunció que el 90 por ciento de las escuelas pondrían altares para los muertos y se abstendrían de celebrar el *halloween*; en el estado de Zacatecas no existía política educativa oficial, pero las asociaciones de padres y maestros organizaron concursos del mejor altar en todas las escuelas; en el estado de Sinaloa, con una fuerte tendencia a identificarse con los Estados Unidos, la Secretaría de Educación hizo un llamamiento a los maestros para que se abstuvieran de celebrar el *halloween*,[6] y en 2003, en fin, la muy moderna y muy católica primera dama, Marta Sahagún, puso una ofrenda de muertos en la residencia oficial de Los Pinos, en la ciudad de México, por primera vez en la historia del país.

El componente nacionalista del resurgimiento de "los muertos" también alcanzó a los políticos e intelectuales nativistas de las áreas rurales; para dar un ejemplo: en 2002, *La Jornada* informó sobre el caso de Ocumichu, población de la región tarasca de Michoacán y directamente insertada en lo que el antropólogo Guillermo Bonfil llamó "el México profundo":

> Ocumichu es un claro ejemplo de los tiempos que corren. Carteles en las calles expresan una fuerte lucha entre los que se van al norte y los que permanecen en el pueblo: "Aunque estuviste en EU, aquí no se festeja el *Halloween*, sino el Día de Muertos. ¡No al *Halloween*, sí a nuestras tradiciones!" Sin embargo, este mensaje choca con el que transmiten los grupos

de jóvenes recién llegados de California, Florida o Pennsylvania que se congregan en la plaza principal, venidos con ropa moderna y tennis Nike, que van por todas partes con enormes grabadoras y carteras repletas de dólares.[7]

En ese caso, los "días de muertos" y el *halloween* sirvieron como una ocasión para negociar la incorporación de los migrantes a sus pueblos natales, y para que las facciones y autoridades locales reafirmaran el poder político. Por motivaciones y divisiones internas ligeramente diferentes, el pueblo de Tepoztlán, turístico pero también "profundo", emprendió una agresiva campaña en contra del *halloween* a principios del decenio de 1990; finalmente, en la región de la Huasteca del estado de San Luis Potosí (en el municipio de Tamazunchale), las autoridades de educación pública locales llegaron incluso a prohibir la conmemoración del *halloween* en 2001.[8]

En resumen, el uso de los "días de muertos" para movilizar la memoria histórica de los movimientos sociales revitalizó la fiesta, al tiempo que la transformaba, y le dio espacio para maniobrar en contextos que tienen nexos tenues con la Iglesia: la esfera familiar, lo autóctono o las relaciones sociales precapitalistas.

INCORPORACIÓN E INTEGRACIÓN DEL *HALLOWEEN*

En un artículo escrito a finales del decenio de 1970, José Joaquín Blanco pedía que se hiciera un retrato realista, más que romántico, de los "días de muertos" en la ciudad:

> El día de muertos citadino en cambio comienza con boletines policiacos: " 'Vigilancia especial y centros de urgencias médicas se establecerán a partir de hoy en todos los panteones de esta ciudad', anunció la Dirección de Policía y Tránsito. Con esas medidas se pretenden evitar los congestionamientos de vehículos, proteger el paso de peatones y prohibir que los visitantes introduzcan bebidas embriagantes y alimentos en dichos lugares […] se trata de evitar la costumbre que tienen algunos deudos de comer y beber durante las conmemoraciones fúnebres en los cementerios, ya que muchas de estas prácticas degeneran en tragedias […]. El escuadrón de grúas retirará los vehículos que estén obstruyendo el tránsito", *unomásuno*, 31 de octubre.

Blanco continuaba su artículo, ahora con la descripción de una escena en el Panteón de Dolores de la ciudad de México:

> Ahí va una señora con dos niños. Llega a la tumba familiar, la sacude, pone agua y flores en los jarrones. Trata de rezar, pero con la falta de práctica se le han olvidado las oraciones y debe improvisarlas sólo para enseñar a los niños el amor a los muertos. También se esfuerza en llorar, hasta que lo consigue. Los niños se aburren […]. Total: es día festivo, y ya que andan por el rumbo, es fácil prever que se pasarán a Chapultepec; la señora se acostará en la sombrita, se cubrirá las piernas con el suéter y leerá mientras en torno suyo los niños juguetean.[9]

Estos comentarios reflejan la creciente comprensión de que la tradición de los "días de muertos" prominentemente desplegada y folclorizada estaba cayendo en el olvido, y de que la única parte realmente vital que quedaba estaba vinculada al ocio como meta en sí mismo (beber, comer o pasar la tarde en el parque de Chapultepec).

En el terreno del placer de la festividad, los "días de muertos" coexisten con el *halloween* en una armonía relativa: los puestos de los mercados frecuentemente están llenos de elementos de ambas festividades, y el gasto en el aparato de los dos es comparable. De hecho, los periodistas que se lamentaban de la comercialización y decadencia de los "días de muertos" desde el decenio de 1970, comparaban rutinariamente las ventas y precios relacionados con

ambas celebraciones. Al mismo tiempo, la comercialización permitía la apropiación popular creativa del *halloween* y su aparato: los elementos del *halloween*, como la calabaza, fueron incorporados a la perfección en las ofrendas y decoraciones de las tumbas, mientras que la propia celebración del *halloween* se alejaba de maneras interesantes de las versiones estadunidenses que supuestamente imitaba. En un artículo crítico sobre la comercialización de los "días de muertos", el periódico *unomásuno*, comparaba los costos de ambas fiestas y detallaba las compras necesarias para una fiesta de *halloween*:

> El presupuesto necesario para organizar este festejo para diez personas (en esta fiesta participan no sólo los miembros de una familia) según las respuestas de las amas de casa es el siguiente: […] 10 calabazas de plástico grandes, 10 chicas, 10 brujitas de plástico, 10 fantasmas de chocolate, 10 calaveras de chocolate, murciélagos, calabazas o fantasmas de peluche o fieltro, disfraces de fantasmas para los niños.[10]

Una respuesta nacionalista estridente, llena de posturas en contra del *halloween*, fue una de las reacciones a la hibridación de los "días de muertos"; sin embargo, en la politización de la festividad, se reconocía frecuentemente la utilidad de adoptar una estrategia más inclusiva, menos purista.

La asociación entre "los muertos" y el *halloween* para el humor político fue facilitada por el hecho de que lo único que hicieron los fantasmas y mendigos fue enriquecer el repertorio disponible para la inversión, la exageración y la contradicción simbólicas. En español mexicano, "*trick or treat*" ("jugarreta o regalo") se traduce como "¿no me da para mi calaverita?". Consecuentemente, el *halloween* ofreció la ocasión para llevar a cabo un tipo de mendicidad que tiene sus raíces en los "días de muertos", aun cuando también sea distinta de ellas. En parte, la fertilidad política de esa nueva forma de mendigar la "calavera" fue producto de lo irónico de la manera en que el *halloween* se adoptó en la ciudad de México, ya que se inició en los barrios de clases medias y altas, pero pasó rápidamente a la amplia clase de mendigos que, empezando una o dos semanas antes del *halloween* y "los muertos" y terminando una o dos semanas después, consiguen una caja de zapatos o una calabaza de plástico color naranja, adoptan el lenguaje del *halloween* y lloriquean: "¿No me da para mi halloween? ¿No me da para mi calaverita?". Los mendigos no llevan disfraces del *halloween*, y el único indicador de la festividad que usan es su instrumento para mendigar la calabaza de plástico naranja, pero incluso eso es remplazado frecuentemente por una lata, una caja de zapatos o, simplemente, la mano desnuda.

Por lo regular, la adopción del *halloween* por los niños de la calle para mendigar siempre fastidia a aquellos que se encariñaron con el *halloween* en los Estados Unidos, así como el "¿No me da para mi halloween?" de las clases medias y altas irritaba a otros porque era una mendicidad exitosa de quienes no necesitaban limosnas o, como lo expresó "La China" Mendoza, porque los ricos "piden pan que sí les dan". Consecuentemente, las tensiones en la estructura de clases contribuyeron a una adopción política incómoda, pero también muy dinámica, del *halloween* desde el primer momento.

En resumen, el uso político de los "días de muertos" desde el decenio de 1980 hace énfasis, primero, en la desigual e injusta distribución de la muerte; segundo, en la identidad entre las luchas populares y el nacionalismo, y, tercero, en la identidad entre el imperialismo cultural y el "piso más alto" de la sociedad mexicana, al que de ese modo se considera

extranjero. Debido a que ciertos grupos, como los ecologistas, las coaliciones de gente sin vivienda y los estudiantes, exigían una mayor participación del Estado y una mayor inversión en bienes públicos, el nexo entre los "días de muertos" y el Estado también se ha transformado.

Mientras que los liberales de la república mexicana restaurada del decenio de 1870 se sentían incómodos con la celebración de los "días de muertos" debido a su estrecho vínculo con la Iglesia y los nacionalistas revolucionarios como Diego Rivera y el Octavio Paz de la primera época estaban interesados en nacionalizar la fiesta porque coincidía con la cultura popular indígena y una especie de comunión ecuménica que era consonante con la Revolución mexicana y el mestizaje, las generaciones actuales se han empeñado en que los "días de muertos" sean incluidos en el programa escolar y en usar el Estado para reforzar y restaurar una tradición que había estado decayendo. Con esas políticas, los "días de muertos" parecen haber dado una vuelta completa, de haber estado estrechamente controlados por la Iglesia a ser una celebración popular que resistió los ataques del Estado moderno y secular, y a ser un ritual de la identidad fomentado oficialmente.

FIGURA XI.3. *Helguera, "Tradición modernizada",* La Jornada, *2 de noviembre de 1989, describe una calabaza de* halloween *con un sombrero de la calavera más famosa de José Guadalupe Posada, "La Catrina". Un catrín es una persona rica y, por lo tanto, la caricatura alude simultáneamente al fácil sincretismo del* halloween *y los "días de muertos", y a la tendencia de las clases altas a adoptar el* halloween *como su propia forma de vanidad (fotografía de Corinna Rodrigo, Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada).*

LA MUERTE MEXICANA EN LOS PAISAJES IDEOLÓGICOS CONTEMPORÁNEOS

La comercialización y politización recientes de los "días de muertos" de México también están relacionadas con las transformaciones de la organización social y de las representaciones de la muerte en los Estados Unidos y Europa.

Durante el periodo de 1960 a 1980, la denegación de la muerte llegó a ser blanco de un escrutinio y una crítica crecientes. La noción de que la sociedad estadunidense había hecho de la muerte un tabú fue popularizada por Ernest Becker, aun cuando la idea fuese debatida.[11] Los estudios sobre ese periodo demuestran que las actitudes occidentales hacia la muerte incluían el alejarse de las personas moribundas y de los deudos, y, en realidad, del tema mismo de la

muerte. Así, en su estudio sobre las costumbres funerarias británicas, Geoffrey Gorer argüía: "[…] en la actualidad, la mayoría de los británicos se encuentran sin una guía adecuada sobre cómo abordar la muerte y la pérdida y sin ayuda social para superar y aceptar […] la muerte y el duelo".[12] En una vena similar, la psiquiatra Elisabeth Kubler-Ross enlistaba la denegación y la ira como las primeras dos de sus famosas cinco "etapas del duelo".[13]

En el plano cultural, la denegación de la muerte se reflejaba en el horror por la descomposición, que, en las funerarias estadunidenses y británicas, se abordaba institucionalmente a través de la práctica generalizada del embalsamamiento.[14] Mary Bradbury descubrió que, todavía en la actualidad, después de 30 años de crítica sostenida de la denegación británica de la muerte, la presentación del cadáver como si estuviera dormido es una práctica común y que, salvo entre los profesionales de la muerte, "discutir el estado del cadáver es considerado tabú".[15]

Llevando la explicación de la denegación de la muerte a un plano socioestructural, el sociólogo Robert Blauner argüía que la demografía moderna, con su esperanza de vida más prolongada, ha creado una situación en la que la muerte es menos perturbadora para la colectividad que nunca antes. Con mucha frecuencia, se prescinde socialmente de los ancianos moribundos (los jubilados, los que ya no tienen una función paterna y se encuentran alojados en asilos de ancianos o, en todo caso, en hogares donde no hay familias extensas). Al mismo tiempo, esa irrelevancia social hace que el impacto de la muerte sobre los deudos sea mayor que nunca antes, puesto que tienen que enfrentar solos su pérdida.[16]

Philippe Ariès escribió su monumental historia de la muerte en Occidente precisamente en contra de esa evolución muy moderna. La historia de Ariès sirvió para relativizar y, al mismo tiempo, hacer ver lo excéntrico de la apropiación que la medicina contemporánea ha hecho de la muerte, apropiación que presenta como una "admisión de derrota generalizada". El resultado es que se aísla a la muerte y se la hace socialmente invisible, mientras que los procedimientos médicos infligen una nueva especie de violencia a los moribundos. Ariès establece un contraste entre esa evolución y las antiguas representaciones de la buena muerte.[17]

En resumen, hacia finales del decenio de 1970, en Europa y los Estados Unidos cada vez se hacía más audible la enérgica protesta en contra de la apropiación de la muerte por la medicina, del aislamiento social y de la denegación cultural de la muerte, la descomposición, la aflicción y el duelo. El escándalo llevó, por un lado, a la discusión pública de las prácticas profesionales y la socialización de los consejos sobre esos temas y, por el otro, a que aumentara el interés por los medios alternos de organizar la muerte y el duelo.

Como lo demuestra Bradbury en su innovador estudio sobre las costumbres funerarias británicas contemporáneas, a principios del decenio de 1970 y, especialmente, durante el de 1980, con el surgimiento del movimiento en pro de los hospicios, la pérdida del libre albedrío tanto del moribundo como de los deudos se convirtió en blanco de la crítica. Un aluvión de discursos en los medios de comunicación contrarrestó la monopolización del control que la profesión médica y los profesionales de la muerte (las agencias funerarias y los consejeros en cuestiones de duelo) ejercían sobre el moribundo y los deudos. A partir de esas críticas, se desarrollaron nuevas ideas de lo que constituía una buena muerte. De la misma manera que el movimiento en pro del parto natural que lo antecedió, el llamado movimiento en pro de la muerte natural se basa en el conocimiento médico, pero busca restablecer el libre albedrío de

los moribundos, reintegrándolos a su mundo social. El resultado es una especie de agonía "hágalo usted mismo" posmoderna.[18]

Ese movimiento ha consumido vorazmente las teorías y hallazgos de las profesiones médica, psiquiátrica, sociológica, antropológica e histórica para exponerlas por lo general en formas populares; por ejemplo: Bradbury descubrió que la teoría de las etapas del duelo que planteó Kubler-Ross en el decenio de 1960 había acabado por convertirse en parte de la sabiduría popular acerca del duelo en la Inglaterra del decenio de 1990, y describe los resultados de esa unión de la investigación, la crítica social y los movimientos sociales como "una revolución silenciosa de nuestra relación con la mortalidad".[19]

Ahora es cada vez más evidente que los Estados Unidos y Europa del norte están superando el pánico que les producían los moribundos y dejando atrás el aislamiento absoluto de éstos y sus deudos, situaciones denunciadas durante el periodo de 1960 a 1980. En la actualidad, las secciones de autoayuda de las librerías comerciales están repletas de libros sobre cómo abordar la enfermedad terminal, sobre los velorios y los entierros "hágalo usted mismo" y sobre el suicidio.

Al mismo tiempo, la invención de maneras satisfactorias de abordar la muerte no es un proyecto sencillo, debido a las razones estructurales y a la complejidad que implican la socialización y adopción consciente de ideas y prácticas nuevas. En relación con este último problema, esto es, la necesidad de inventar nuevas tradiciones para la agonía y el duelo, las costumbres mexicanas alcanzaron un nuevo prestigio internacional. La crítica de la denegación europea y estadunidense de la muerte se ha basado marcadamente en su relativización, lo cual se logra mediante la adopción de una perspectiva histórica y transcultural del fenómeno; por ejemplo: el movimiento en pro de los hospicios, ideológicamente influyente de los países de habla inglesa, fue formulado explícitamente como un resurgimiento del hospicio medieval.[20] De manera similar, las perspectivas transculturales sobre las costumbres funerarias atrajeron una atención creciente y, en cierto grado, pueden explicar la también creciente atención que se ha prestado a ese tema en la antropología a partir del decenio de 1970.[21]

Frente a la incomodidad de Occidente con la muerte, los elementos de los elaborados rituales funerarios de México, con su atractiva representación en las artes populares y su manifestación en una importante tendencia alterna del arte moderno, alcanzaron un verdadero éxito internacional. Hoy en día, la calavera de azúcar adornada, los esqueletos de papel maché y la ofrenda de los "días de muertos" son símbolos muy visibles y reconocidos internacionalmente. México ha llegado a ser un lugar de costumbres funerarias alternas con reconocimiento en el imaginario mundial contemporáneo.

LA MUERTE Y LA CURACIÓN EN EL MÉXICO CONTEMPORÁNEO

¿Qué es exactamente lo que ha atraído a los extranjeros hacia la manera en que ha sido elaborada la muerte en México? Ya se ha visto que, en el decenio de 1930, México era para André Breton la tierra natal del humor negro, con sus ataúdes de cartón plegables para los niños y el intercambio de obsequios de calaveras de azúcar personalizadas en los "días de muertos" ("Méjico, con sus espléndidos juguetes fúnebres, afirmándose, además, como la

tierra elegida del humor negro";[22] véase la figura XI.4). En efecto, la artesanía popular funeraria causó una verdadera sensación y fue la única gran atracción en la primera exhibición de arte moderno mexicano en el Museo Nacional de Arte Moderno de París en 1952.[23]

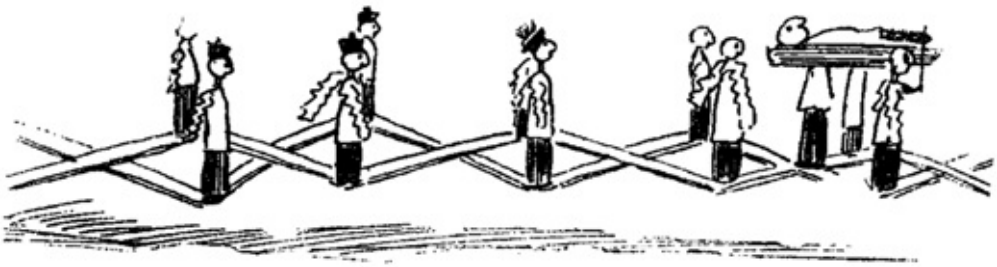


FIGURA XI.4. *"Entierrito"*, El Universal, *2 de noviembre de 1893. Ejemplo del tipo de juguetes a que André Breton se refiere como juguetes funerarios espléndidos.*

Ahora bien, ya desde el decenio de 1970 surgió un énfasis un tanto diferente. Aun cuando el claroscuro del humor macabro mexicano seguía siendo tremendamente atractivo, surgió una oleada de interés por los aspectos más solemnes de los "días de muertos" de México, en particular por la ofrenda en el hogar y el cementerio, como una representación material y estética de intercambios continuos entre los vivos y los muertos, y apariciones de estos últimos. El resultado fue que algunos lugares que tienen celebraciones particularmente elaboradas de los "días de muertos" se han convertido en lugares de peregrinación internacional. Mixquic, en la zona metropolitana de la ciudad de México, atrae aproximadamente un millón y medio de visitantes todos los años en los "días de muertos", pero también están Pátzcuaro y Janitzio, en Michoacán, varios pueblos del estado de Oaxaca y muchos otros lugares por todo el país.[24]

La diseminación de la información en inglés y otras lenguas sobre los "días de muertos" de México ha sido realmente notable. Una búsqueda de "día de muertos" en Internet a través de Google, en diciembre de 2003, arrojó 148,000 resultados, entre ellos un buen número de portales dedicados exclusiva o principalmente a explicar la festividad y a proporcionar antecedentes históricos, indicaciones sobre cómo hacer uno su propio altar, recetas favoritas para los "días de muertos", etcétera. Aun cuando la mayoría de esos sitios está en español, muchos están en inglés y algunos en otros idiomas.

El interés internacional por las celebraciones de los "días de muertos" de México también ha dejado su huella en la identidad mexicano-estadunidense. Desde el decenio de 1960, cuando se inventó el concepto "chicano", el movimiento chicano se basó en algunos elementos del indigenismo mexicano para forjar su propia versión de lo indígena, en la que el suroeste estadunidense se considera como Aztlán (el mítico lugar de origen de los aztecas) y los mexicano-estadunidenses se consideran los habitantes originales de la tierra. Los artistas de México, especialmente Diego Rivera y José Guadalupe Posada, constituyeron una reserva de técnicas e imágenes narrativas útiles para los artistas e ideólogos chicanos.

El resultado de todo ello fue que la imaginería de la muerte mexicana ha sido notable desde el inicio en la retórica chicana; para dar un ejemplo típico: la primera revista literaria chicana de la Universidad de California en Berkeley, iniciada en 1973, se titulaba *La calavera*

chicana. Esa revista, comprometida con “la búsqueda de nuestro auténtico ser, así como el rescate de nuestro pasado y nuestra cultura” y dedicada a “todos nuestros carnales que comparten nuestra lucha”, estaba ilustrada en los márgenes con caricaturas inspiradas en Posada, diseños geométricos precolombinos y dibujos lineales de indios mexicanos al estilo de Francisco Zúñiga.[25] El género de la “calavera” de epitafios satíricos politizados también fue popular en las revistas literarias chicanas, mientras que el simbolismo de la calavera azteca y los temas de los “días de muertos” llegaron a ser prominentes en el muralismo chicano desde el decenio de 1980.[26]

Lo característico es que el movimiento chicano es incluso más insistente en sus raíces predominantemente aztecas que el nacionalismo mexicano; por ejemplo: algunos museos comunitarios mexicano-estadunidenses utilizan términos como ‘pre-cuauhtémico’ y ‘post-cuauhtémico’ (en lugar de “precolombino” o “colonial”) para definir los periodos de la historia mexicana; consecuentemente, no debe sorprendernos que los “días de muertos” mexicanos hayan sido ‘indigenizados’ en los Estados Unidos. Los organizadores de la festividad en el San Francisco del decenio de 1980 creían que era “más azteca que española”;[27] y un examen de los sitios de Internet y del material comercial impreso que circula en los Estados Unidos en torno a esas celebraciones sugiere que se trata de una creencia común entre los promotores de la festividad.

Con todo, la política de la identidad chicana no explica por sí sola la recién descubierta popularidad de la festividad en los Estados Unidos. En las comunidades mexicano-estadunidenses, la prominencia de la imaginería de la muerte y, particularmente, de la observación y el ornato de los “días de muertos” dio un verdadero salto cualitativo a partir de principios del decenio de 1980, salto que parece haber estado muy relacionado tanto con la dinámica del indigenismo mexicano-estadunidense como con el interés por las costumbres funerarias alternas en el seno de la corriente estadunidense predominante. Suzanne Morrison estudió la celebración de los “días de muertos” en el distrito Mission de San Francisco. La celebración fue instituida por primera vez por activistas chicanos a principios del decenio de 1970, pero para mediados del decenio de 1980 ya había agarrado vapor: incluye exposiciones de arte, ofrendas educativas, representaciones centradas en la muerte y una enorme procesión a la luz de las velas que culmina en una feria en Balmy Alley, un espacio público que ha sido cubierto con murales chicanos. Morrison hace notar: “En el principio, los que no eran latinos se acercaron a la procesión del 2 de noviembre a través del barrio como ‘semituristas’, pero ahora son entusiastas participantes de hecho y derecho. En realidad, todos los años que he estado presente, los anglos han constituido la mayoría de los participantes en la procesión”.[28]

La mayoría de las ciudades principales de los Estados Unidos que tienen poblaciones numerosas de mexicanos también tienen galerías y museos mexicanos, hispánicos o latinos que han adoptado casi universalmente los “días de muertos” como una ocasión para montar exposiciones anuales sobre el tema de las costumbres funerarias mexicanas, exposiciones que invariablemente han llegado a ser su acontecimiento más importante del año. En el Mexican Fine Arts Center Museum, que es el más grande del país, la ofrenda y la exposición anuales de los “días de muertos” se mantienen durante tres meses y las visitan niños de las escuelas públicas de toda la ciudad. Para la mayoría de los niños de las escuelas públicas de los Estados Unidos, los “días de muertos” son una época para celebrar las contribuciones

mexicano-estadunidenses al multiculturalismo y también una ocasión singular para hablar sobre la muerte. La tendencia también se está manifestando cada vez más en los suburbios estadunidenses.

Por ejemplo: el maestro de una escuela de los suburbios de Minnesota, Andrew Sommer, desarrolló el "Proyecto de Ofrenda del Día de los Muertos", que ha dirigido desde 1996. Como parte del proyecto, pide a los estudiantes que visiten el distrito latino de St. Paul:

> Los estudiantes pueden comer en un auténtico restaurante latino (no Taco Bell) y escribir acerca de su experiencia. Pueden visitar el West Side [el Barrio Oeste] de St. Paul o la calle Lake, en el sur de Minneapolis, ver los coloridos murales, visitar tiendas donde la mayoría de la gente habla español y comprender que Minnesota ofrece mucho más que los suburbios y gente de ascendencia escandinava.[29]

Después, Sommer distribuye un "paquete ofrenda" con información, recetas y cosas por el estilo, y los estudiantes proceden a hacer sus propias ofrendas de "muertos".

Reflexionando en lo que tenía que hacer para evitar que algunos de los padres que son cristianos fundamentalistas objetaran la celebración, Sommer explica que "[…] en realidad, el Día de los Muertos es mucho más similar al Día de los Caídos y el Día de Acción de Gracias que a su *Halloween*", y admite que le restó importancia a "[…] la idea de que mucha gente cree firmemente en el retorno real de los muertos".[30]

La respuesta de los estudiantes a esas ocasiones para hablar sobre la muerte ha sido unánimemente positiva. En su evaluación del proyecto de ofrenda, Dana (estudiante de undécimo grado) escribió: "Mi primer pensamiento fue que el Día de los Muertos sería algo sacrílego, una especie de culto al diablo. Sé perfectamente que la gente como mi padre así lo creía; pero el proyecto me dio una idea más clara sobre lo profundamente diferentes que pueden ser otras culturas".[31] El proyecto tuvo tanto éxito que se convirtió en tema de artículos en los periódicos y presentaciones en la televisión locales.

Hacer ofrendas en las escuelas públicas y privadas estadunidenses ya no es raro: están siendo comercializadas todas las indicaciones necesarias para que los maestros no familiarizados con las tradiciones mexicanas las elaboren, incluidos materiales visuales y apoyos para los maestros.[32] Los editores estadunidenses han comenzado a publicar libros infantiles sobre los "días de muertos" de México: Pablo, un niño oaxaqueño pueblerino, se levanta por la mañana y "Lo primero que ve cuando abre los ojos es el retrato de Abuelita […]. Abuelita murió hace dos años, y él la extraña", etcétera.[33] Otro libro es narrado por dos niñas mexicano-estadunidenses: "Nos llamamos Ximena y Azucena. Tenemos diez años de edad y vivimos en Sacramento, California".[34] Después de una explicación sobre la emigración de sus abuelos a Sacramento y las diversas festividades mexicanas que observan, Ximena y Azucena cuentan a sus lectores que los "días de muertos" fueron introducidos en Sacramento en 1974 por su padre y luego resumen la importancia de la festividad: "Cuando celebramos el Día de los Muertos, estamos en contacto con nuestros antepasados. Aunque las creencias aztecas han sido cambiadas por el tiempo y la historia, siguen siendo una parte importante de nuestra vida".[35]

En todo lo anterior se percibe no solamente un proceso de creación de fronteras culturales (fronteras entre los mexicanos y los estadunidenses, entre los mexicano-estadunidenses y los anglos, y, sin duda alguna, entre los mexicanos y los mexicano-estadunidenses), sino también

un proceso trasnacional de recreación de las costumbres funerarias, y ambos procesos tienen implicaciones materiales e ideológicas para el paisaje mortuorio contemporáneo de México.

En lo concerniente a la formación de la identidad, lo que observamos a través de materiales como los que acabo de resumir es que el surgimiento de la ideología chicana sobre la identidad, adoptada al principio por los activistas comunitarios, los estudiantes y otros, implicó adaptar los vínculos entre la migración y la muerte.

Históricamente, una de las dimensiones importantes de los "días de muertos" en las zonas rurales de México es que los muertos unen a los miembros de la comunidad. En las regiones que tradicionalmente han sido proveedoras de mano de obra migratoria —como Los Altos de Chiapas, Oaxaca, Tlaxcala; la región del Mezquital, en Hidalgo; la montaña de Guerrero y las Huastecas—, los "días de muertos" son la festividad más importante del año. Ello se debe no únicamente a que esas zonas sean rurales y a que los "días de muertos" sean una festividad relacionada con la cosecha, sino también a que el Día de Todos los Santos es la época en que los migrantes regresan a sus pueblos y visitan a sus parientes (vivos y muertos). Así ha sido al menos desde el porfiriato.

FIGURA XI.5. *Danzante de la festividad de los "días de muertos", en Sacramento, California, en Diane Hoyt-Goldsmith,* Day of the Dead: A Mexican-American Celebration, *Holliday House, Nueva York, 1994, p. 30 (fotografía de Lawrence Migdale).*

Es interesante hacer notar que, a pesar de la fama que han adquirido los "días de muertos" en los Estados Unidos en los últimos 20 años, frecuentemente las familias mexicanas establecidas en ese país no han participado mucho en su celebración, ni siquiera en la actualidad. En los barrios Pilsen y Little Village de Chicago, que son algunos de los vecindarios mexicanos más antiguos y más densamente poblados del país, hay que buscar con ahínco para encontrar productos tradicionales de los "días de muertos": una panadería ocasional hace pan de muerto y una o dos dulcerías pueden tener calaveras de azúcar (sin decorar), pero ninguna florería local vende el tradicional cempasúchil, omnipresente en

“muertos” en muchas de las regiones de donde provienen los inmigrantes. Es necesario darse un paseo por el Mexican Fine Arts Center Museum para tener una buena idea de la festividad y entrar en su tienda de regalos para comprar adornos relacionados con las calaveras y otras cosas similares.

Hasta ahora, ningún estudio explica lo anterior, pero vienen a la mente algunas hipótesis. En primer lugar, en el caso de algunos migrantes, está la cuestión del componente estacional, imaginado o real, de la migración. Los migrantes que se consideran como miembros de su comunidad en México podrían no tener parientes muertos en la población donde viven en los Estados Unidos, mientras que la inexistencia de vacaciones correspondientes en los Estados Unidos, el costo y (en el caso de los migrantes ilegales) la dificultad de ir y venir excluyen el regreso a “casa” para “muertos” de manera regular. En segundo lugar, hasta el decenio de 1980 al menos, la urbanización y la movilidad social ascendente en el propio México habían estado asociadas con el dar la espalda a la celebración de la festividad; por ejemplo: en 1960, en su etnografía sobre la muerte en un barrio pobre de la ciudad de México, Oscar Lewis comparó las creencias en las apariciones del alma en dos documentos, uno de los cuales tuvo más éxito que el otro:

> Esta creencia es especialmente fuerte entre los pobres; al ascender la escala económica y social, comienzan a prevalecer las creencias católicas más formales. Esto se ve claramente al comparar la vecindad de Panaderos en donde vivía Guadalupe, con la de Bella Vista en donde vivían los hijos de Sánchez. En Panaderos, el 91% de los jefes de familia creían en el regreso de los muertos, mientras que en Bella Vista solo el 34% creía en el regreso de los muertos el día 1 y 2 de noviembre.[36]

Además, el proceso mediante el que fueron abandonadas las prácticas tradicionales de los “días de muertos” fue lo suficientemente regular como para que el gran conocedor Lewis pudiera incluso explicar en detalle el orden en que tuvo lugar:

> En las aldeas mexicanas tradicionales, en donde había un fuerte elemento indígena, se hacían cinco tipos de ofrendas para el alma que regresaba el Día de los Muertos: una vela para que viera el camino, agua para apagar su sed, flores para honrarla, alimento para nutrirla, e incienso para guiarla a su hogar anterior. En la vecindad de Panaderos seguía esta tradición un porcentaje mucho mayor de las familias que en Bella Vista. Además, parece haber un orden definido en el cual se abandonan las distintas partes del ritual al ascender en la escala social. El primero en desaparecer es el incienso, después, el alimento, luego las flores. Las ofrendas de velas y de agua eran las más constantes y persistían durante más tiempo.[37]

La combinación de esos factores —vínculos familiares antiguos en el pueblo natal; dificultad para ir y venir regularmente entre los Estados Unidos y México los días 1 y 2 de noviembre, y la asociación de la práctica tradicional con la pobreza rural y urbana— sugiere que la tendencia es a que los mexicano-estadunidenses asimilen las prácticas y creencias funerarias estadunidenses dominantes, y los pocos estudios sobre el tema revelan que ese parece haber sido el caso.[38] En realidad, lo que separa a las familias mexicano-estadunidenses de la corriente estadunidense dominante parece no ser muy diferente de lo que distingue a las familias italianas o judías: redes familiares y comunitarias más amplias y estrechas que se ponen en juego en momentos de dificultades.

Ahora bien, aun cuando es cierto que rutinariamente se exageran las diferencias culturales entre los migrantes y las costumbres funerarias de la corriente dominante, la muerte, la

migración mexicana y la identidad están inextricablemente vinculadas de diversas maneras. La primera es que el hecho de que alguien tenga a sus muertos en los Estados Unidos en lugar de tenerlos en México tiene poderosas implicaciones para el apego de los inmigrantes a sus comunidades en aquel país. Sin duda alguna, al dar el lugar de honor a los "días de muertos" como celebración pública de la identidad mexicana (a partir del decenio de 1970), los activistas mexicano-estadunidenses estaban implicando que los mexicanos habían llegado para quedarse. Al igual que la reivindicación de que el suroeste estadunidense es Aztlán y de que los mexicanos son los "primeros pueblos" (es decir, que son auténticos), la celebración pública de los "días de muertos", con toda su transgresión de los valores del *gringo* medio, es una declaración del arraigamiento de los mexicanos en los Estados Unidos.

El segundo vínculo significativo entre la muerte y la identidad mexica-no-estadunidense es que ahora "los muertos" sirven para marcar y conmemorar la frontera mexicano-estadunidense. Esta última ha sido considerada históricamente como una margen peligrosa y fértil: se puede cruzar en un sentido para recibir tratamiento médico de alta tecnología y, en el otro, para recibir tratamientos no ortodoxos que no cuentan con la aprobación de la Dirección de Alimentos y Medicinas (Food and Drug Administration, FDA) estadunidense, y se puede cruzar en cualquier sentido para tratar de pasar inadvertido o para morir a manos de los matones locales o de la policía. Drogas, dinero y gente cruzan rutinariamente de manera ilegal por ella. Esa es la razón de que la frontera esté cargada del simbolismo de la vida y la muerte, y, sin duda, de una gran parte del erotismo asociado con la muerte: desaparición en un poderoso "más allá", fertilización de la patria natal en virtud de haberla abandonado, etcétera. Los cruces de la frontera son representados como un bautismo y, a la vez, como un pasaje peligroso que requiere la intercesión y protección divinas Al mismo tiempo, siguiendo la misma lógica que se exploró en las celebraciones de "los muertos" de la ciudad de México posteriores al terremoto de 1985, la festividad ha sido adoptada por los activistas de la frontera y la inmigración como una ocasión para generar conciencia sobre las muertes causadas por el hecho de criminalizar la migración internacional. Cada año, se erigen cruces en esas fechas y tienen lugar servicios religiosos y manifestaciones por la legalización de la inmigración mexicana:

> Este fin de semana se pondrá un altar en la barda que divide a México de los Estados Unidos, donde permanecen casi 2,700 cruces que simbolizan a otros tantos mexicanos fallecidos en su intento por cruzar la frontera. Después de colocar ataúdes simbólicos, grupos defensores de migrantes se dirigirán al cementerio Mount Houpe, en San Diego, California, donde delinearán con flores una fosa, en alusión a los cuerpos de 50 migrantes "no identificados" que ahí reposan.[39]

Hay dos consideraciones finales con respecto a la relación entre la muerte y la migración, y sus implicaciones para el paisaje de la muerte en las tierras fronterizas mexicano-estadunidenses. La primera es que el éxito reciente de los "días de muertos" entre los que no son mexicanos proporciona un nexo espiritual constructivo entre los mexicanos y los estadunidenses. Más que ser "simples" trabajadores manuales o sórdidos pachucos, los mexicanos tienen poderes de curación; de curación de lo que sin duda alguna es el padecimiento crónico más doloroso de los Estados Unidos: su idea de que el envejecimiento significa volverse obsoleto, su denegación de la muerte, su disposición a permitir al cónyuge un control completo sobre el entierro y la conmemoración de "sus" muertos y su abandono de

los deudos a una especie de confinamiento solitario.

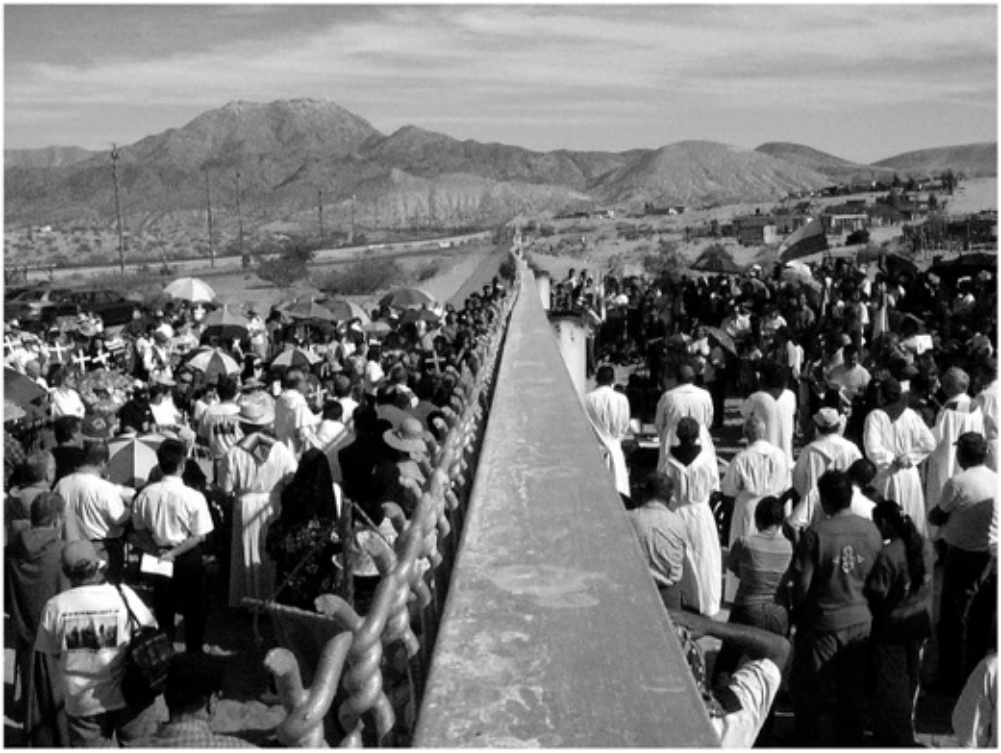


Figura XI.6. *Reunión para rezar a ambos lados de la frontera mexicano-estadunidense, efectuada el Día de los Muertos en conmemoración de aquellos que han muerto al cruzar la frontera, en Gastón Monge, "Misa de muertos en zona fronteriza"*, El Universal, *3 de noviembre de 2003 (fotografía de Luis Carlos Cano).*

La segunda consideración es que la dinámica de la apropiación mexicano-estadunidense de los "días de muertos" —con sus dimensiones orquestadas y coreografiadas, su fuerte identificación con los aztecas de calendario, el estilo espectacular de las marchas a la luz de las velas y las exposiciones museográficas, la escasa expresión doméstica de la fiesta, sus fuertes trasfondos pedagógicos y moralistas y su uso preponderante como una forma de distinción frente a los llamados anglos— tiene la consecuencia no buscada de crear una frontera visible entre los mexicano-estadunidenses y los mexicanos.

Para muchos observadores mexicanos, la dinámica que impulsa la celebración mexicano-estadunidense de los "días de muertos" es falta de autenticidad: unos aztecas como de escuela primaria que pisotean frente a unas imitaciones del arte de México del decenio de 1930, hechas en el decenio de 1980 y, por ello, despojadas tres veces de su origen mexicano, en una fiesta secular que es muy comparable al Memorial Day (Día de los Caídos) o al Día de Acción de Gracias. Para muchos mexicanos, las celebraciones públicas del Día de Ánimas (o Difuntos) en los Estados Unidos no tienen, bueno… alma. A la inversa, para los mexicano-estadunidenses, México se convierte en un sitio solemne de peregrinación, donde pueden ser restauradas finalmente la salud espiritual y la cadena rota de la transmisión del conocimiento. Si los mexicano-estadunidenses son los defensores más visibles de la "muerte natural" en los Estados Unidos y de su triunfo sobre la denegación de la muerte, entonces México es la fuente original de toda esa curación.

El caso de los "días de muertos" y el *halloween* en La Paz, Baja California, es interesante a ese respecto, porque, debido a la tardía fecha de colonización y la historia del estado, los

residentes de La Paz no celebraron ni el *halloween* ni los "días de muertos" sino hasta muy recientemente. El *halloween* fue el primero en hacer su entrada, en el decenio de 1960, cuando la principal tienda de La Paz empezó a vender disfraces y sus propietarios a celebrar la ocasión. En la época, los residentes de Baja California estaban mucho más inclinados hacia el sur de la California estadunidense que hacia el centro de México y, hacia principios del decenio de 1980, los niños de todas clases empezaron a ofrecer *trick-or-treat* en las principales tiendas del centro de la ciudad (los más ricos, con disfraces, los más pobres, sin ellos). Hacia finales de ese decenio, los migrantes de Oaxaca a la región ya se habían establecido y, lentamente, las familias que no podían regresar a sus pueblos natales empezaron a hacer altares domésticos en la ciudad. En 1996, la Casa de la Cultura de La Paz, patrocinada por el gobierno, organizó una gran exposición y procesión, con el resultado de que: "[…] las dos celebraciones surgen ahora en el ciclo calendárico anual del municipio casi como fuesen una sola festividad coherente. El *trick or treat* del *halloween* marca el inicio no oficial de la celebración pública, pero, al anochecer, la procesión oaxaqueña del Día de los Muertos marca el inicio oficial de la exposición pública".[40]

El caso es significativo, porque, inicialmente, el *halloween*, no los "días de muertos", tenía el mayor interés local, mientras que únicamente los migrantes oaxaqueños celebraban "los muertos"; pero, una vez que fueron introducidos los "días de muertos", las autoridades culturales locales prefirieron otorgarles el lugar de honor. En esa margen de las tierras fronterizas mexicanas, los "días de muertos" estaban destinados a ser peculiarmente mexicanos.

LA MUERTE NATURAL Y LA MUERTE MASIFICADA

México se convirtió en el lugar de peregrinaje y demostración práctica para la formulación de nuevas actitudes posmodernas hacia la muerte y el duelo que valoran la muerte natural, pero ello ocurrió en una época en que la muerte, como la mayoría de los demás aspectos de la vida en México, había sido masificada.

Hasta el decenio de 1950, la mayoría de los mexicanos podía esperar que se le enterrara, ya fuese en el panteón de su pueblo o en el cementerio de la ciudad, en el que la romántica arquitectura funeraria prosperaba y reflejaba la existencia de élites y clases medias estrechamente enlazadas. El cementerio del pueblo correspondía a un funeral muy personal, mientras que, durante todo el siglo XIX, la capital tenía menos de diez cementerios. Las tumbas de la clase alta de la época eran conocidas por un público relativamente numeroso, y frecuentemente estaban grabadas con elaborados epitafios:

> Doña Isabel Cabrera de Villaseñor, nació el día 8 de julio de 1808; sucumbió el 20 de Junio de 1846.
>
> Octava.
>
> No un nombre ilustre vengo en letras de oro
> A grabar hoy en tu modesta losa:
> Vengo a surcarla con ardiente lloro
> Al escribir tu nombre, dulce esposa.
> Fuiste de amor y virtud tesoro;

Tu cuerpo en esta tumba en paz reposa:
Tu alma en la eternidad, la mía aguarda.
¡Cuánto de unirme a ti la hora tarda![41]

La escala de la muerte misma se transformó ampliamente, en especial durante el tercio final del siglo XX. Así, en los "días de muertos" de 2002, *El Universal* consignaba las estadísticas funerarias de la ciudad de México y sus 118 cementerios: entre el 1° de enero y el 1° de noviembre de ese año, habían fallecido 54 000 personas; de ellas, 19 073 cadáveres habían sido transportados a los estados del interior de donde provenían para ser enterrados allá y 77 fueron enviados a países extranjeros; de los 23 442 funerales habidos en la ciudad de México, 19 774 tuvieron lugar en los cementerios municipales, mientras que 3 648 fueron hechos en instalaciones privadas; y 12 024 cadáveres fueron incinerados; la ciudad tenía 106 644 tumbas disponibles para un periodo de siete años;[42] y, hablando de manera general, esos miles de servicios fueron prestados en paquetes comerciales.

Desde luego, el trato impersonal de los muertos no es un fenómeno peculiar del siglo XX. Durante la época colonial, los atrios de las iglesias tenían tumbas comunes anónimas y, en la ciudad de México, según Pedro Viqueira: "Era también usual ver a algún miserable que, bajo la cruz de cachaza, entre la Plaza Mayor y la del Volador, junto al cadáver de algún familiar, pedía limosna para el entierro".[43] Ya hemos visto que la batalla en contra del entierro eclesiástico también implicaba nuevas formas de degradación de los cuerpos que no recibían cuidados. Los críticos se quejaban constantemente de que los cementerios extramuros facilitaban el descuido de los cadáveres, pues los perros profanaban las tumbas superficiales. Tradicionalmente, los estudiantes de medicina de la ciudad de México aprendían anatomía usando los cuerpos no reclamados de los pobres; yo mismo visité el anfiteatro de la Universidad Nacional Autónoma de México cuando joven, a principios del decenio de 1970, y me consternó la vista de los cadáveres, anónimos y desnudos, almacenados y amontonados sin una pizca de cuidado o respeto. En resumen, la degradación de los cadáveres de los indigentes tiene una larga historia.

Ahora bien, la masificación de la muerte *digna* es, sin duda alguna, un fenómeno de mediados y finales del siglo XX. Desde 1974, el Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS) ofrece a los trabajadores y empleados paquetes funerarios como parte de sus prestaciones. El paquete incluye el trámite de la papelería oficial que se requiere para el funeral, la coordinación del transporte y la provisión de instalaciones de transporte, la preparación y transporte del cadáver, capillas ardientes, la organización del cortejo fúnebre y el entierro o incineración del cadáver.[44] Los cementerios y servicios fúnebres comerciales ofrecen paquetes pagados por adelantado para evitarle la carga a la familia del difunto (en un memorable comercial radiofónico del decenio de 1980, se oía el chirrido de unas llantas, el sonido de un choque de coches y vidrios rotos, y luego, varios segundos de silencio, roto finalmente por la voz de un narrador: "Escuche —más silencio—: usted ya no está aquí"; luego se anunciaba un funeral y servicios fúnebres prepagados). En resumen, ha habido un incremento espectacular del número de cementerios, crematorios y funerarias, y una tendencia a homogenizar los paquetes funerarios, al igual que las tumbas.

Esa evolución va de la mano con la apropiación de la muerte por la medicina, un fenómeno

que siempre ha estado y sigue estando desigualmente distribuido, pero que, no obstante, afecta a grandes segmentos de la población. En ciertos sentidos, en realidad, todavía es posible encontrar en México las altaneras y autoritarias actitudes de los médicos, que asociamos con el marcado modernismo del decenio de 1950, particularmente en los servicios médicos destinados a los pobres.[45] En ese contexto, la valorización de las actitudes populares hacia la muerte y los muertos puede erigirse como fuente de fortaleza frente al poderío de la burocracia médica, de una manera muy similar a como ocurre en el caso de un europeo o un estadunidense.

[1] "El Halloween es un invento del comercio para el consumo de artículos innecesarios: Marco Andrés Schjtman, actor infantil", *unomásuno*, 2 de noviembre de 1980.

[2] "Nada será como antes, ahora el pueblo se organiza y lucha", *La Jornada*, 3 de noviembre de 1985.

[3] Respecto a ejemplos de los movimientos de las prostitutas, véase Jorge Luis Berdeja, "Ofrenda por las mujeres muertas", *El Universal*, 1° de noviembre de 1996; de los ecologistas, "Ofrenda de ecologistas que se oponen a Laguna Verde", *La Jornada*, 3 de noviembre de 1988; de los derechos de los indígenas, "Ofrenda de la CNPI frente al Templo Mayor", *La Jornada*, 1° de noviembre de 1985, y, en fin, de los movimientos pro vivienda, "En el Zócalo, el Día de los Muertos, una demanda: Vivienda para todos", *La Jornada*, 2 de noviembre de 1987.

[4] Daniel Pensamiento, "Instalan altar frente a Segob", *Reforma*, 2 de noviembre de 2003.

[5] "Recuperar el terreno frente a los halloween", *La Jornada*, 2 de noviembre de 1985.

[6] "Vence la tradición al Halloween", *Reforma*, 30 de octubre de 2001.

[7] María Rivera, "Día de Muertos *vs*. Halloween en Michoacán", *La Jornada*, 3 de noviembre de 2002.

[8] "Vence la tradición al Halloween"…, *op. cit.*

[9] José Joaquín Blanco, "El panteón de aquí cerca", *unomásuno*, 2 de noviembre de 1978.

[10] Inés Villasana, "El día de muertos, tradición popular, política y artística, desaparece por modelos extranjeros y su comercialización", *unomásuno*, 1° de noviembre de 1979.

[11] Ernest Becker, *The Denial of Death*, Free Press, Nueva York, 1973.

[12] Geoffrey Gorer, *Death, Grief, and Mourning*, Doubleday, Nueva York, 1965, p. 126.

[13] Elisabeth Kubler-Ross, *Sobre la muerte y los moribundos*, trad. de Neri Daurella, 4ª ed., Grijalbo, Barcelona, 1993.

[14] Véase Richard Huntington y Peter Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, The Cambridge University Press, Cambridge, 1979, p. 196.

[15] Mary Bradbury, *Representations of Death: A Psychological Perspective*, Routledge, Nueva York, 1999, p. 141.

[16] Robert Blauner, "Death and Social Structure", *Psychiatry* 29, 1966.

[17] Philippe Ariès, *The Hour of Our Death* [1977], trad. de Helen Weaver, Knopf, Nueva York, 1981.

[18] Mary Bradbury, *Representations of Death*…, *op. cit.*, p. 155.

[19] *Ibid*., pp. 2-3.

[20] Phyllis Palgi y Henry Abramovich, "Death: A Cross-Cultural Perspective", *Annual Review of Anthropology* 13, 1984, p. 404.

[21] *Ibid*. Respecto al tipo de trabajo de investigación del que se pensaba que sería un antídoto útil de las costumbres estadunidenses, véase Paul Rosenblatt, R. Patricia Walsh y Douglas A. Jackson, *Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective*, Human Relations Area Files Press, New Haven, 1976.

[22] André Breton, *Antología del humor negro*, traducción al español por Joaquín Jordá, 5ª ed., Compactos Anagrama, Barcelona, 1999. p. 11.

[23] Paul Westheim, *La calavera*, FCE, México, 1953, p. 1.

[24] Miguel Alemán Ramírez, "El culto a la muerte en Mixquic: Se espera afluencia de millón y medio de visitantes", *unomásuno*, 3 de noviembre de 2002.

[25] *La calavera chicana*, núm. 1, Estudios Chicanos, University of California, Berkeley, septiembre de 1973.

[26] Acerca de los análisis de algunos de esos murales, véase Shifra Goldman, "How, Why, Where, and When It All Happened: Chicano Murals of California", en Eva Cockcroft y Holly Barnet-Sánchez (eds.), *Signs from the Heart: California Chicano Murals*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, 1993; Tim Drescher, *San Francisco Murals: Community Creates Its Muse, 1914–1990*, Pogo Press, St. Paul, 1991, y Jesús Cantú Medel, *Neo-Indigenism in the Chicano Community in Houston, Texas*, tesis de maestría, University of Houston, Houston, 2001.

[27] Suzanne Morrison, *Mexico's "Day of the Dead" in San Francisco California: A Study of Continuity and Change in a Popular Religious Festival*, tesis de doctorado, Graduate Theological Union, Berkeley, p. 335.

[28] *Ibid*., p. 2.

[29] Andrew Sommer, *Death, Remembrance, and Creativity: The Day of the Dead in a Minnesota Classroom*, tesis de maestría, Hamline University, 2000, pp. 26-29.

[30] *Ibid*.

[31] *Idem*.

[32] Deborah Kane, *Skeletons, Altars, and Marigolds: A Teacher's Guide to Días de los Muertos*, tesis de maestría, Department of Education, Bank Street College, 1999.

[33] George Ancona, *Pablo Remembers: The Fiesta of the Day of the Dead*, Lothrop, Lee, and Shepard Books, Nueva York, 1993.

[34] Diane Hoyt-Goldsmith, *Day of the Dead: A Mexican-American Celebration*, Holiday House, Nueva York, 1994, p. 30.

[35] *Idem*.

[36] Oscar Lewis, *Una muerte en la familia Sánchez* [1969], Grijalbo, México, 1982, pp. 35-37.

[37] *Idem.*

[38] Richard A. Kalish y David K. Reynolds, *Death and Ethnicity*, The University of Southern California Press, Los Ángeles, 1976.

[39] "Recuerdan a migrantes muertos en la frontera", *La Jornada*, 1° de noviembre de 2003. Respecto a la devoción popular asociada con el cruce de la frontera, véase Jorge Durand y Douglas Massey, *Milagros en la frontera: retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2001.

[40] Deborah Leigh Atwell, *Halloween and Día de Muertos: The Effects of Globalization and Modernization on Identity in La Paz, Baja California Sur, Mexico*, tesis de maestría, Department of Anthropology, California State University, Northridge, 2000, p. 40.

[41] *Panteón de Santa Paula*, Imprenta de la Voz de la Religión, México, 1852, p. 10.

[42] Mónica Archundia, "Los muertos 'migrantes'", *El Universal*, 2 de noviembre de 2002.

[43] Juan Pedro Viqueira, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, FCE, México, 1987, p. 100.

[44] *Manual de organización para velatorios del IMSS en delegaciones foráneas*, México, *ca*. 1975.

[45] Eduardo Menéndez (coord.), *Prácticas populares, ideología médica y participación social*, CIESAS, México, 1992.

Conclusión
LA INDOMABLE

Las interrogantes más importantes relacionadas con la elaborada historia de la muerte en México no giran en torno a la cuestión de si se trata o no de una "tradición inventada"; y tampoco importa mucho saber si las actitudes de los mexicanos hacia la muerte son idénticas o no a las de cualquier otra sociedad moderna. Esas cuestiones son superficiales y ni siquiera alcanzan a provocar mucho interés en el mundo académico. El hecho de que la muerte haya tenido una presencia importante en el discurso político mexicano se debe a que el dominio político de los moribundos, de los muertos y de la representación de la muerte y el otro mundo fue clave para la formación del Estado moderno, de las imágenes de la cultura popular y de una modernidad propiamente nacional. Esos procesos implican un trabajo deliberado por parte de los intelectuales, las clases populares, los burócratas y los vendedores de los mercados, cierto, pero los muertos siempre exceden o, bien, se quedan cortos ante esos designios manipuladores. No existe inventor ni propietario ni significado que pueda contener a la muerte, que pueda domarla.

Tampoco se puede afirmar que el tema de la muerte proporciona una imagen que abarque la cultura popular mexicana: en la actualidad, la muerte religiosa es una opción entre varias y a su vez está dividida entre protestantes y católicos y entre el catolicismo popular y la doctrina oficial de la Iglesia. En efecto, la actual promoción oficial de los "días de muertos" suena a hueco en muchos círculos, en los que el resurgimiento de la festividad como una supuesta tradición "nacional" se experimenta como una imposición, como una tradición claramente inventada. Es verdad que la nacionalización de los héroes muertos sigue siendo una piedra angular del fetichismo estatal; sin embargo, a medida que declina el poder del Estado como el principal agente de la modernización, se hace cada vez más difícil, incluso para el Estado, monopolizar a los héroes del pasado.

Después de la proclamación de la constitución revolucionaria de 1917, la propiedad de la nación misma se convirtió en sucesora de la propiedad corporativa de manos muertas de la comunidad. El hecho de desembarazarse ahora de esas propiedades, proceso que se inició en el decenio de 1980, implicó el poner los bienes inalienables de la nación en manos privadas y marginar a ese tipo de propiedad, y sus usos y usuarios establecidos, del discurso nacionalista. En resumen, la transferencia de la propiedad y las instituciones del Estado al mercado puede entenderse como un nuevo movimiento de secularización, como una segunda revolución secular.

En 2003, el antiguo legislador priísta Óscar Levín Coppel expresó dicho proceso en términos funerarios en un artículo editorial para los "días de muertos":

> Estamos por enterrar una vía económica y una forma de Estado que funcionaron en otro espacio temporal. No son pocas las manos que se aferran y los ojos que le lloran y los corazones que le extrañan. Pero inevitablemente se fueron. Ahora, en su lugar, sólo existe lo mismo que en todas partes: relaciones de alta competencia. A la ineficiencia productiva no hay gobierno ni política que le pueda proteger. Se acabó.[1]

Los funcionarios gubernamentales siempre han tratado de evitar las señales violentas de

profanación e insistido en presentar el nuevo orden en el marco de la sucesión natural, más que en un lenguaje iconoclasta; para dar un ejemplo emblemático: el presidente Carlos Salinas de Gortari honró e invocó al agrarista revolucionario Emiliano Zapata cuando dio por terminada oficialmente la reforma agraria de México. Al loar y honrar a los espíritus guía de las instituciones que entierran, los privatizadores buscan preservar la santidad del Estado, incluso a medida que le cortan segmento tras segmento. La expresión popular no ha mostrado tales escrúpulos.

Las expresiones generalizadas y espontáneas de odio y desprecio provocaron que los presidentes José López Portillo y Carlos Salinas de Gortari tuvieran que llevar una vida de encierro: el personaje más público de la nación, el presidente, tenía miedo de mostrarse en público. De manera similar, la policía antimotines es apedreada regularmente por los vendedores callejeros y otros manifestantes, que no temen enfrentarse a la autoridad pública. Los abucheos a los presidentes en el Congreso o durante su Informe a la Nación, e incluso el ambiente de rebelión dentro de la residencia oficial de Los Pinos, se han hecho difíciles de ignorar, aun para los canales televisivos, antaño muy sanitarios en su representación del poder. La profanación se ha extendido en ocasiones a los espacios e instituciones públicos: las universidades, las plazas públicas y las oficinas gubernamentales han sido ocupadas y pintarrajeadas, a menudo frente a las cámaras de la televisión.

Esas profanaciones tan emocionales son perturbadoras para los que se dedican a la reforma del Estado, ya sean los funcionarios gubernamentales o los ciudadanos que participan en el proceso. En efecto, los llamamientos a las formas de participación política rectas, respetuosas de la ley, saturan la prensa mexicana contemporánea y son proclamados por un amplio espectro político, no sólo por la derecha política; en 2003, por ejemplo, el aniversario de la masacre de estudiantes en Tlatelolco (2 de octubre) se vio mancillado por la destrucción del espacio público y la pinta de edificios privados y gubernamentales por un grupo de gente a la que la prensa tildó de “darketos”. Incluso el más comprensivo de los periódicos de la ciudad de México, *La Jornada*, denunció esos actos como perversiones de la verdadera expresión democrática:

> Fueron dos marchas. Una, la de los líderes del 68, acompañados de miles de jóvenes, normalistas, bachilleres y universitarios que de forma pacífica recordaron lo que no están dispuestos a olvidar: la matanza de Tlatelolco. La otra, la de un pequeño grupo de muchachos que protagonizaron hechos de violencia y saqueo aun antes de que partiera el contingente, actos que parecieron pretender desvirtuar el motivo de la conmemoración.[2]

La inversión en la reforma democrática no es muy compatible con esas formas de destrucción, falta de respeto y desorganización, independientemente de la actitud que se tenga hacia el neoliberalismo; ante tales profanaciones, parece no haber más lenguaje que el de la ley. Pareciera que la profanación es vandalismo, o bien, libre expresión, nada más; sin embargo, la acción legal en contra de las formas violentas de profanación calla ante una cuestión cultural más importante: la pérdida de prestigio del Estado. Ese proceso cultural se pone de manifiesto en un floreciente culto nuevo: el dedicado a la llamada santa Muerte.

La santa Muerte es una imagen de la Muerte, representada por lo general con una guadaña y, en ocasiones, sosteniendo también un mundo o un escapulario en la mano (véase la figura C.1). Por lo general, es una figura encapuchada o, en otros casos, vestida de novia. En

ocasiones, sus devotos se refieren a ella como “la niña blanca”. La Iglesia no la reconoce, aun cuando sus devotos la consideran como la santa patrona de su culto, le rezan rosarios, llevan medallas de ella, le erigen altares, le piden favores y le muestran reconocimiento.

FIGURA C.1. *Procesión con la Santa Muerte fuera de su santuario, en Tepito, México;* La Jornada, *3 de noviembre de 2003 (fotografía de José Carlo González).*

Se ignora la historia del culto. Serge Gruzinski describe que algunas cofradías religiosas coloniales se convirtieron en sectas secretas, y menciona en particular un documento sobre una cofradía del siglo XVIII que desarrolló el culto de la santa Muerte. En ese caso, el culto implicaba procesiones nocturnas, y sus reliquias eran manipuladas con el propósito de obtener poder político: “Amarran fuertemente a la Santa Muerte con una cuerda nueva mojada para que les conceda el milagro de entregarles la bara de govierno y la amenazan, diciéndole que si les niega el milagro, la azotarán o la quemarán”.[3]

Las huellas del culto en el centro del país terminan ahí. Algunos devotos de la santa Muerte afirman haber heredado su devoción de sus padres y ocasionalmente mencionan que provienen del sureste de México o de Guatemala, lo cual sugiere que la devoción por la santa Muerte pudo haber tenido sus raíces en un culto popular de Guatemala y Chiapas que fue estudiado con lujo de detalles por Carlos Navarrete;[4] sin embargo, si existe alguna relación con dicho culto, sin duda alguna éste experimentó una metamorfosis radical y un incremento espectacular de su popularidad. En Guatemala y Chiapas, el culto de la imagen de la muerte está asociado a san Pascual Bailón (conocido, ya sea como san Pascual Rey, ya sea como san Pascualito), un franciscano del siglo XVI que fue beatificado en 1618, canonizado en 1690 y popularizado en la región de Guatemala por sus correligionarios franciscanos. Sus restos incorruptos fueron destruidos por los anarquistas en España, en 1936.

Se acreditan a san Pascualito unas intervenciones milagrosas durante una plaga, alrededor de 1650. El indio que tuvo la primera aparición y visión de san Pascualito representó al santo

con la imagen de la muerte, y el culto de esa imagen se esparció tan rápidamente que provocó una seria reacción del clero:

> Pero como su ignorancia sea tanta o acaso de unos en otros corriesen la noticia adulterada, equivocando el santo con la figura de la muerte, o dándose a pensar que la imagen de la muerte era representación de San Pascual Bailón, que perdonaba a las personas enfermas que quería, dieron en fabricar estatuas de la muerte de escultura con título de San Pascual, tantas que no había casa de indio en donde no se encontrasen dos y tres grandes y pequeñas, y colocadas en sus altares, con cultos de flores y perfumes, creyendo de aquel modo, equivocando la causa con el efecto, que tenían grato y muy de su parte para todo a S. Pascual, que en su opinión era la muerte (que tienen por ente positivo) y fue esta corrupción tan general y tanto el público desorden de su ignorancia, que corriendo a la noticia e inteligencia del santo tribunal de la fé, dispuso por su edicto que los curas y vicarios de indios sacasen de su poder aquellas efigies, y que en las plazas públicas y a vista del pueblo las quemasen en una hoguera, como se hizo y se ejecutó con puntualidad.[5]

A pesar de su interés en fomentar el culto de san Pascual, los franciscanos querían extirpar la representación del santo como un esqueleto, e incluso prohibieron el empleo tradicional de la carreta de la muerte en las procesiones de Semana Santa debido a la popularidad de esa imagen en la región;[6] sin embargo, la imagen de san Pascual como esqueleto reaparece en el registro documental en 1872, cuando una cofradía organizada en torno a san Pascual Rey adoptó nuevamente la imagen del esqueleto. Tal es el origen aparente de la imagen de san Pascual Rey como un esqueleto en un ataúd, el cual estaba colocado en una iglesia cercana al mercado central de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas. En 1914, durante la Revolución mexicana, el ejército constitucionalista ingresó en Tuxtla y ordenó que la efigie fuese quemada por ser un elemento de idolatría, pero un indio zoque salvó la imagen y más tarde llegó a ser conocido como uno de los principales mediums de la santa Muerte. En 1934, con las nuevas persecuciones religiosas, el culto pasó a la clandestinidad nuevamente; y más tarde llegó a ser la manzana de la discordia entre los curas modernizadores y los devotos tradicionalistas, en particular porque la fiesta de san Pascualito se convirtió en la ocasión de una efervescente feria regional, y el barrio que rodea la iglesia llegó a ser conocido como el Barrio de san Pascual. Así, en 1950, un panfleto de la Iglesia en contra de san Pascualito decía:

> En el Barrio de S Pascual se echa la casa por la ventana al llegarse la fecha de su Sto. Patrón […] el cajón del engaño se viste de gala y casi se sepulta en un cerro de flores. De rodillas lo adoran los esclavos de la superstición. […] Ayudemos a desterrar la superstición y a establecer la sólida devoción. Ya será mucha su ayuda si Ud. se propone no asistir a las fiestas de San Pascual en este año, hasta que todo esté en orden.[7]

Las tensiones con el clero llegaron a ser tan fuertes que los devotos locales de san Pascualito rompieron con la Iglesia católica en 1960 y se unieron a la cismática Santa Iglesia Ortodoxa Católica Mexicana. Desde esa época, el culto ha seguido teniendo sus devotos y parece enteramente posible que el culto de la santísima Muerte, que llamó la atención del público de la ciudad de México aproximadamente en el año 2000, sea realmente una evolución de aquél. Así, Navarrete menciona una entrevista que tuvo con un espíritu médium y devoto de san Pascualito, quien le dijo:

> “San Pascualito y la santita son el mismo hueso, a veces viene vestida de largo como mujer y hay que andarse con tientos y miedo, y otras parece un padrecito que va a dar misa […]”. En su forma femenina el solicitante puede pedir que se incline a su favor el amor y la fortuna, a librarse del daño que le puedan causar terceros […]. Como ente masculino otorga protección a los malhechores, principalmente ladrones.[8]

Si tal es realmente el origen del culto contemporáneo de la santísima Muerte, es necesario hacer resaltar un par de novedades. En primer lugar, el culto se ha extendido con virulencia, mucho más allá de sus confines regionales tradicionales (Chiapas y Guatemala), a todas las regiones de México y los Estados Unidos. En segundo lugar, en el culto de la santísima Muerte no se hace mención de san Pascual y siempre se representa a la Muerte como mujer.

De acuerdo con un devoto comerciante del Mercado Sonora de la ciudad de México que vende los artículos relacionados con la santa Muerte:

> […] como del noventa para acá se da el arranque en general [del culto], porque […] no sé, lo que pasa es que es por Ella, porque dices: a lo mejor no me cumple, pero y si hago el intento, y me cumple […]. Y ya te empieza a cumplir, y tú le empiezas a prometer cosas, y Ella te empieza a dar más y más […]. Y luego piensas, ¿sabes qué?, un amigo o un compañero tiene un problema y tú le dices: pídele a la Santa Muerte, ella te va a ayudar […]. Y así se empieza a extender.[9]

En parte, la imagen de la santísima Muerte es completamente familiar a la iconografía católica: guadaña en mano, es la imagen de Muerte, la igualadora; sin embargo, la santísima Muerte también posee atributos de la Virgen María: el mundo, el escapulario y las vinculaciones virginales lógicas del traje nupcial blanco. Todos ellos son símbolos de pureza y redención que contrastan con las representaciones tradicionales de la Muerte como hija del pecado y como mensajera, más que como redentora.

Con todo, la extraña combinación de atributos se ha afianzado y proliferado en tal grado que, como la mayoría de las invenciones novedosas de la cultura popular mexicana, ahora se dice que la santísima Muerte nos viene desde los aztecas: “De acuerdo con el investigador Juan Ambrosio, no se sabe con exactitud cuándo nace el culto a la muerte, pero existe evidencia de que culturas como los toltecas, nahuas, zapotecos, mixtecos, otomíes, mayas y olmecas, entre otros, le rendían tributo”.[10]

De manera similar, Yurek Páramo, el dentista que por algún tiempo condujo servicios de la santa Muerte en su santuario de la ciudad de México, en la colonia Morelos, muy cerca de Tepito, lo llama: “[…] un culto muy mexicano, que viene desde los Aztecas; que la Iglesia, después de la Conquista, lo cubrió […]”.[11] A su vez, el primer número de *Devoción a la Santa Muerte*, una lustrosa revista nueva dedicada a ese culto, va aún más lejos y afirma que incluso los “días de muertos” tradicionales de México son el reflejo de un culto oculto —aunque generalizado— de la muerte: “Pero tras ese culto, permanece la devoción ancestral que ha dado vida a una entidad superior, ama y señora del tiempo, que tiene la misión de encargarse de las almas y espíritus de los seres vivientes al término de su vida: La Santísima Muerte”.[12] Más adelante, la revista afirma que los lugares propicios para el culto incluyen “zonas arqueológicas, montañas, cuevas y cascadas” y arguye que, contrariamente al cristianismo, el antiguo culto de la Muerte la representa como una fuerza positiva, más que meramente aterradora.

Los intentos pedantes o populares por atribuir a ese culto de la muerte un pasado precolombino no deberían restar méritos a su novedad, puesto que, en ese caso, la Muerte, con sus caprichos inflexibles, se encuentra en el lugar del máximo soberano. Por esa razón, la difusión de ese culto se puede entender como un síntoma de la segunda revolución secular de México —el vínculo cada vez más tenue de la nación con el Estado—, puesto que, en él, la Muerte no es ni un simple emisario de Dios ni la representante del Estado: desde el punto de

vista de sus devotos, es prácticamente un agente independiente, como se puede ver con toda claridad en las diversas oraciones que le están dirigidas:

> Segundo Misterio: La Guadaña Protectora.
> […] pidamos por los presos, diciendo: Señora Blanca, Señora Negra, a tus pies
> nos postramos para pedirte y suplicarte que nos hagas sentir tu fuerza y poder, y tu humilde presencia contra los que intentan destruirnos. Señora, te imploramos que seas nuestra protectora contra el mal, que tu mano protectora corte los obstáculos que se interpongan en el trabajo, que se nos abran las puertas cerradas y que se nos abran los caminos. Señora nuestra, no hay mal que Tu no puedas vencer, no hay imposible que no se doble ante tu voluntad, a ella nos entregamos y esperamos tu benevolencia, Amén.[13]

Posiblemente lo anterior no sea sorprendente, dado el recurso a la Muerte como el soberano último, como el poder que puede proporcionar riquezas, salud, trabajo, vida y amor. Kristen Norget menciona que, a finales del decenio de 1980, mujeres y hombres de la ciudad de Oaxaca usaban la imagen de la santísima Muerte como protección en contra del robo, los enemigos y la muerte;[14] sin embargo, parece ser que el culto de la santísima Muerte comenzó al margen del Estado —entre los criminales y la policía— y apenas muy recientemente empezó a abrirse paso hacia la corriente dominante: "Maledicencias en la voz del pueblo intentan acotar la popularidad de la Santísima Muerte, le atribuyen ser la patrona de ladrones, narcos, prostitutas, contrabandistas, en fin, de esa grey que opera dentro de las ilicitudes, pero la santa es cada vez más venerada por gente que tiene forma de vida honesta, como se demuestra por el número de familias completas que asisten a sus rezos".[15]

En Michoacán, se dice que el famoso 'narco' (como se conoce a los narcotraficantes) Amado Carrillo, alias "El Señor de los Cielos", financió el santuario de la santísima Muerte.[16] En la ciudad de México, su santuario se encuentra en Tepito, un barrio conocido por el crimen, las drogas y el contrabando. Los rumores sobre el culto de la santísima Muerte empezaron a circular primero en relación con los carteles de la droga fronterizos, los famosos 'narcosatánicos' que participaban en sacrificios humanos y en la santería y que asesinaron a un gran número de personas en 1989.[17] En 1991, la policía encontró un santuario de la santísima Muerte en la mansión de Gilberto García Mena, del cartel del Golfo, en el estado de Tamaulipas; algunos antiguos agentes de la policía judicial de México afirmaban que existe una cofradía constituida por policías y criminales cuyo núcleo es el culto de la santísima Muerte;[18] la dueña del puesto que vende "polvos" de la santísima Muerte en el mercado principal de Oaxaca afirmaba que sus principales clientes eran policías;[19] y, en fin, el secuestrador de infausta memoria de la ciudad de México, Daniel Arizmendi, alias "El Mochaorejas", había erigido un altar a la santísima Muerte en su escondite.[20]

Todavía no se sabe mucho sobre el culto de los muertos de los señores de la droga de México, pero existen indicios interesantes de una división entre la expresión pública de lealtad a los muertos y de afecto por ellos y el velo de secreto con respecto al Estado; por ejemplo: en un reciente reportaje fotográfico sobre las tumbas de los traficantes de drogas de Sinaloa, los reporteros del periódico *Reforma* hacían notar que, frecuentemente, los lujosos sepulcros de los narcotraficantes de Culiacán no incluyen los nombres de la persona enterrada en ellos y, no obstante, las tumbas son monumentales y de una gran elaboración (véase la figura C.2). El despliegue público de lo que, al mismo tiempo, está oculto parece concordar con el espíritu del culto de la santa Muerte: la Muerte es la soberana y debe ser reconocida y

obedecida; sin embargo, su poder y autonomía están también ocultos por la fachada de la administración gubernamental y técnica.

Ahora bien, a pesar de todo lo anterior, en los años recientes encontramos un énfasis creciente en el culto como algo diferente a lo criminal y diabólico. Así, Yurek Páramo, uno de los personajes que quiso representar el culto en el santuario de Tepito, decía a su entrevistador:

> Porque con todo lo que pueda pensarse, en el barrio existe un claro sentido de justicia y se entiende que la Muerte es protectora, pero también es justa, una santidad que no discrimina jamás y te pongo por ejemplo la oración de su credo: "Eres la madre de los hijos, porque todo lo que empieza termina y todo lo que vive muere. Creemos en tí, porque eres justa, porque lo mismo te llevas a un rico o a un pobre, a un joven o a un viejo".[21]

FIGURA C.2. *'Narcosepulcro' en Culiacán, Sinaloa, en Selene Baldenegro, "Reposan narcos a todo lujo"*, Reforma, *2 de noviembre de 2003*.

A medida que retrocede la inviolabilidad del Estado, se ha desarrollado y empezado a extender un nuevo culto que, modelado ampliamente conforme al ritual católico, erige a la Muerte como la soberana última, como el árbitro sin mediadores. Por lo demás, la santa Muerte es una patrona exigente: "Es una santa que hace milagros, pero muy celosa […] porque sólo tienes que creer en ella. [Y, ¿si no?] Te lleva".[22] En un aparente reconocimiento de sus celos, sus devotos exhiben señales externas de devoción: portan escapularios, medallas, pendientes y camisetas con su imagen, y también se tatúan su imagen: "Muchos traen tatuajes de la imagen en espaldas, tórax, brazos y muñecas. Se quitan la camisa. Las exhiben sin pena. Están orgullosos".[23]

También vale la pena reflexionar en la naturaleza del vínculo entre la muerte y la prisión. En la antigüedad —y todavía hoy en día, en ocasiones—, los católicos veían a la muerte como una liberación de la prisión de la vida, de la prisión del cuerpo; asimismo, consideraban a los santos, y a la Virgen María en particular, como intercesores que liberaban a las almas de la prisión del purgatorio; sin embargo, el ayudar a los criminales convictos a escapar de la

prisión era otro asunto, especialmente en los casos en que habían infringido las leyes de Dios; esa era una misión del diablo.

Para dar un ejemplo: en 1598, un vaquero mestizo de dieciocho años llamado Juan Luis, de Xochimilco, fue llevado ante la Inquisición bajo la acusación de estar poseído por un demonio. Este último, a quien el prisionero conocía como Mantelillos, era uno de los cuatro pajes de Lucifer, junto con Buenos Días, Buenas Noches y Alcarraza. Mantelillos había ayudado al vaquero a dominar el clima, ganarse el favor de muchas mujeres, escapar nueve veces de prisión y hacer su faena en un obraje, al que había sido condenado a trabajos forzados para que pagara sus deudas. Juan Luis fue presentado a Mantelillos por un indio llamado Clemente cuando tenía trece años de edad, después de haber sido enviado a prisión por su escandalosa relación con una muchacha de la misma edad. Clemente había asegurado a Juan Luis, quien había sido bautizado y era cristiano, que el pacto con Mantelillos no lo condenaría al infierno después de su muerte, sino que, en lugar de ello, después de su muerte se pasearía con Mantelillos por los cielos. Después de escuchar su caso, la Inquisición sentenció a Juan Luis a doscientos latigazos, a llevar cinco años el hábito de penitente, a ser desterrado de la Nueva España a España y, finalmente, a cinco años de servicio en las galeras del rey.[24]

Los seguidores contemporáneos de la santísima Muerte no sufren la misma persecución. El culto prospera en un país que tiene libertad de religión y entre una clase de gente que prefiere unir su suerte a la Muerte, cuyo igualitarismo se promociona constantemente, más que al sistema de justicia dominante:

> […] Yurek Páramo inicia la misa. Los presentes se persignan […]. Lee una lista de varios presos en diferentes cárceles del país. “Te pedimos por todos ellos, que se encuentran justa o injustamente encarcelados […]. Te pedimos por cada uno de los que han sufrido asaltos y secuestros. […] Por cada uno de nuestros negocios y nuestros trabajos. […] Creemos en tí porque eres justa: no discriminas. Te llevas a pobres y ricos”.[25]

Aun cuando el culto de la santísima Muerte parece haberse iniciado en esa tierra de nadie entre la sociedad y el Estado que es el crimen organizado (incluidos sus nexos entre la policía), se está extendiendo a trabajadores de diversas clases. Como declaró un intelectual tepiteño: “Quieren espantar a los chilangos de Tepito sin darse cuenta de que todo México se está convirtiendo en el Tepito del Mundo; Tepito es la síntesis de lo mexicano […]”.[26]

En esas vastas “márgenes” de México, la globalización ha disociado el poder de la muerte del poder del Estado. En la actualidad, el Estado ya no es el símbolo absoluto de la soberanía, al menos en la imaginación de muchos. También Dios es un poco remoto para los ‘narcos’ y para los grupos populares urbanos marcadamente híbridos que deben vivir en las márgenes de la legalidad. En ellas, la Muerte es la mejor representante de la soberanía, y es con la Muerte con quien mucha gente decide negociar su existencia cotidiana.

[1] "Estas honras fúnebres", *Reforma*, 1° de noviembre de 2003.

[2] Claudia Herrera y Gustavo Castillo, "Entre consignas y saqueos, la marcha del 2 de octubre", *La Jornada*, 3 de octubre de 2003.

[3] El documento se analiza y se cita en Serge Gruzinski, "Indian Confraternities, Brotherhoods and Mayordomías in Central New Spain", en Arij Ouweneel y Simon Miller (eds.), *The Indian Community of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology, and Village Politics*, CEDLA, Ámsterdam, 1990, p. 219.

[4] Carlos Navarrete, *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, UNAM, México, 1982.

[5] Capitán Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán, *Recordación florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del reyno de Guatemala*, *Biblioteca Goathemala*, vol. VI, Sociedad de Geografía e Historia, Guatemala, 1932, citado en Carlos Navarrete, *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*…, *op. cit.*, pp. 25-27.

[6] *Ibid*., p. 30.

[7] *Ibid*., p. 40.

[8] *Ibid*., pp. 98-99.

[9] Entrevista de Ana Santos a Giovanni (no mencionó su apellido), Mercado Sonora, México, 18 de octubre de 2003.

[10] Ana Silvia L. Amador, "Culto a la Dama Blanca", *La Prensa*, 1° de noviembre de 2003.

[11] "Frenesí por la Santa Muerte", *Milenio Semanal*, 26 de mayo de 2003, p. 89.

[12] "El más allá, aquí", *Devoción a la Santa Muerte*, diciembre de 2000, p. 1.

[13] Rosario a la Santa Muerte, oficiado por Enriqueta Romero el 1° de mayo de 2004 en el santuario de la calle Alfarería núm. 12, colonia Morelos, México, D. F.

[14] Kristen Norget, *Days of Death, Days of Life: Death and Its Ritualization in the Popular Culture of Oaxaca*, cap. 3, ms., Department of Anthropology, McGill University, 2002, p. 25.

[15] Jaime Whaley, "En aumento, la adoración a la Santísima Muerte", *La Jornada*, 2 de noviembre de 2003.

[16] Entrevista de Ana Santos a Giovanni, *op. cit.*

[17] Sergio González Rodríguez, *Huesos en el desierto*, Anagrama, Barcelona, 2002, pp. 68-69.

[18] *Ibid*., p. 72.

[19] Kristen Norget, "Days of Death, Days of Life…", *op. cit.*, cap. 3, p. 25.

[20] Sergio González Rodríguez, *Huesos en el desierto*, *op. cit.*, p. 72.

[21] Humberto Padgett, "Ofrecen rosario a la Muerte", *Reforma*, 2 de noviembre de 2003.

[22] "Frenesí por la Santa Muerte", *Milenio*, 26 de mayo de 2003, p. 87.

[23] *Ibid*., p. 88.

[24] "Proceso de Juan Luis por hereje y pacto con el demonio (1598-1601)", *Boletín del Archivo General de la Nación* 4, núm. 1, 1933.

[25] "Frenesí por la Santa Muerte", *op. cit.*, p. 89.

[26] Humberto Padgett, "Ofrecen rosario a la Muerte", *op. cit.*

BIBLIOGRAFÍA

FUENTES PRIMARIAS

Fuentes documentales

Archivo General de la Nación (AGN)

Ramo Archicofradías y Cofradías, vol. 9, expediente 6 (1797).

Ramo Bienes Nacionales, vol. 648, expediente 6 (1717); vol. 944, expediente 1, y vol. 1515, expediente 32 (1632).

Ramo Edictos, vol. II, s.f.

Ramo Hospital de Jesús, vol. 9, y vol. 75, expediente 5.

Ramo Inquisición, vol. 431, expediente 22 (1648).

Ramo Tierras, vol. 3097, expediente 2 (1607).

Archivo Histórico del Ayuntamiento de la Ciudad de México (AHACM)

Ciudad de México, Actas de Cabildo (sesiones ordinarias), vol. 378-A (24 de octubre de 1801); vol. 140-A (5 y 30 de octubre y 6 de noviembre de 1820); vol. 140-A (4, 6, 16 y 20 de octubre de 1821), y vol. 141-A (5 de octubre de 1821, 12 de octubre de 1824, 15 de octubre de 1825 y 7 de noviembre de 1826).

Ciudad de México, Actas de Cabildo, 1° de marzo de 1629.

Ciudad de México, Actas de Cabildo, vol. 660-A, Libro veinte y siete de Actas Antiguas de Cabildo, pp. 47-53 y 55-59.

Rastros y Mercados, vol. 3728, expedientes 7, 12 y 41.

Archivo Histórico del Arzobispado de México (AHAM)

Fondo Cabildo, Sección Haceduría, Serie Fábrica Espiritual, caja 32, expediente 67.

Fondo Cabildo, Sección Haceduría, Serie Jueces Hacedores, caja 115, expediente 3.

Archivo Histórico del Distrito Federal (AHDF)

Vol. 3728, expedientes 7 (1735), y 12 (1780).

Ramo Festividades [Todos Santos], expediente 6 (1865).

Ramo Festividades de noviembre, vol. 106, tomo 1, expedientes 8 (1867) y 21 (1881).

Ramo Fiestas Religiosas, 1695-1867, vol. 1066, expediente 7.

Ramo Iluminación para Festividades, 1742-1823, vol. 2313, tomo 1, expedientes 1-16.

Ramo Mercados, vol. 3731, expedientes 172 (1844), 205 (1848) y 220 (29 de octubre de 1849); vol. 3732, expediente 288 (1855); vol. 3736, expediente 834 (1879), y vol. 3738, expediente 728 (1876).

Ramo Policía, Salubridad, Cementerios y Entierros, 1802-1856, tomo 1, vol. 3673, expedientes 3, 6, 21, 38 y 39; vol. 3677, expedientes 34, 35, 36, 40 y 44.

Archivo de Notarías (AN)

Notarías 211, 157, 332, 534 y 440.

Archivo Histórico Manuel Castañeda Ramírez

"Secretario General de Gobierno. Varios...", caja 109, legajo 261, carpeta 2 (septiembre-octubre de 1934).

Periódicos (en orden cronológico)

Gaceta de México, noviembre 2 de 1728; Tomo VI, núm. 78, 19 de noviembre de 1794; Tomo XI, núm. 1492, 1° de noviembre de 1809, y Tomo XV, núm. 2021, 1° de noviembre de 1811, y núm. 2022, 2 de noviembre de 1811.

Diario liberal de México, Tomo 2, núm. 124, 23 de agosto de 1823.

El Centzontli de México, 17 de septiembre de 1823.

El Águila Mexicana, núm. 306, 2 de noviembre de 1827.

El Sol, año 2, núm. 487, 30 de octubre de 1830.

La Marimba, tomo 1, núm. 15, 3 de mayo de 1832.

El Siglo XIX, 2 de noviembre de 1841.

London Times, 26 de agosto de 1843.

El Monitor Republicano, 2 de noviembre de 1847.

La Oposición, Oaxaca, tomo 1, núm. 1, 27 de febrero de 1848.

Ilustración Mexicana, tomo II, 1851.

La Cucarda, Oaxaca, tomo 1, núm. 56, 16 de noviembre de 1851.

El Hijo del Ahuizote, 2 de noviembre de 1890.

El Celaje, 18 de julio de 1897.

El Momento, Oaxaca, 1° de noviembre de 1937.

La calavera chicana, núm. 1, Estudios Chicanos, University of California, Berkeley, septiembre de 1973.

Invitation to Mexico: El periódico turístico de México, núm. 573, 25-31 de octubre de 1986.

Mexico City in Your Hands

Invitation to Mexico

Mexico this Month

Paisajes

Fiesta in Mexico

Vacaciones

Artículos periodísticos (en orden cronológico)

“Aniversario del principio de nuestra independencia y regeneración política”, *Diario Político Militar Mexicano,* San Bartolo Naucalpan, Imprenta de los ciudadanos militares independientes, 17 de septiembre de 1821.

“Funerales”, *Águila Mexicana*, *núm*. 203, 4 de noviembre de 1825.

“Cuento: Como ayer fue día de muertos, de muertos voy a tratar”, *La Bruja*, vol. 1, núm. 3, 3 de noviembre de 1841.

“Gobierno del Distrito Federal”, *El Monitor Republicano,* 31 de octubre de 1847.

“Muerte de las naciones”, *El Monitor Republicano*, 2 de noviembre de 1848.

“El día de difuntos”, *El Monitor Republicano*, 2 de noviembre de 1850.

“Día de muertos”, por Fortuno, *El Siglo XIX*, 3 de noviembre de 1851.

“El dinotheriium”, *Ilustración Mexicana,* tomo III, 1852.

“Huesos gigánteos encontrados en el territorio de Tlaxcala”, *Ilustración Mexicana*, tomo IV, núm. XXVI, 1854.

“Todos santos y muertos”, *El Monitor Republicano*, 1° de noviembre de 1862.

“The Execution of the Emperor Maximilian”, *London Times*, 10 de julio de 1867.

“El salón del Zócalo”, *El Boletín Republicano*, 3 de noviembre de 1867.

“Crónica de la capital”, *Revista Literaria* (Semanario de Literatura y variedades), tomo 1, México, 1869.

“Boletín del Monitor: El día de todos los santos— Las reliquias—Los teatros—Los paseos —Fiesta”, por Juvenal, *El Monitor Republicano*, 1° de noviembre de 1871.

“Llorar el hueso”, por Luis G. Iza, *La Tribuna*, suplemento al núm. 335, tomo II, México, 2 de noviembre de 1880.

“Mientras doblan”, por Manuel Gutiérrez Nájera, *El Nacional*, Periódico de Política, Literatura, Ciencias, Artes, Industria, Agricultura, Minería y Comercio, Año II, núm. 208, México, 1° de noviembre de 1881.

“Después de muertos”, por José Tomás de Cuéllar, 1882, reimp. en *Artes de México*, 67, 2003.

“Los inmortales”, *La República*, vol. VIII, México, 2 de noviembre de 1883.

“Día de muertos”, *El hijo del Ahuizote*, 1° de noviembre de 1885.

“The Feasts of November”, *The Two Republics*, 3 de noviembre de 1885.

“The Feast Days”, *The Two Republics*, 2 de noviembre de 1890.

“Charity Fete: The Wealth and Fashion of Mexico Unite to Raise Funds for the Poor”, *The Mexican Herald*, 31 de octubre de 1893.

“Out Hunting”, *The Mexican Herald*, 31 de octubre de 1893.

“El día de muertos: costumbres de algunos pueblos; tradiciones y datos curiosos”, *El Universal*, 2 de noviembre de 1893.

“El skating-rink de la Alameda—su inauguración”, *El Universal*, 2 de noviembre de 1894.

"Las fiestas de noviembre: la capital, aspecto de la ciudad", *El Universal*, 2 de noviembre de 1894.

"Passing Day", *The Mexican Herald*, 31 de octubre de 1897.

"El panteón de los pobres", *El Imparcial*, 1° de noviembre de 1897.

"Lucha de un toro con un león", *El Imparcial*, 1° de noviembre de 1897.

"En el panteón de Dolores", *El Imparcial*, 3 de noviembre de 1897.

"La conmemoración de los muertos", *El Imparcial*, 3 de noviembre de 1897.

"The Cemeteries", *The Mexican Herald*, 2 de noviembre de 1898.

"El día de muertos, cuadro de costumbres", *El Imparcial*, 3 de noviembre de 1898.

"The Alameda", *The Two Republics*, 3 de noviembre de 1898.

"Dolorous at Dolores", *The Mexican Herald*, 3 de noviembre de 1903.

"Platos del día: The Calaveras and Don Juan", *The Mexican Herald*, 1° de noviembre de 1904.

"Mourned for the Dead", *The Mexican Herald*, 3 de noviembre de 1904.

"Masses for the Souls of the Dead: Candles Burned; Flowers on Graves", *The Mexican Herald*, 3 de noviembre de 1905.

"No Regular Program: Noted Visitors Choose Nights to Suit Themselves, Many at Dolores Cemetery", *The Mexican Herald*, 3 de noviembre de 1905.

"Travel of Holidays is Breaking the Record", *The Mexican Herald*, 1° de noviembre de 1907.

"Travel is Enormous", *The Mexican Herald*, 2 de noviembre de 1907.

"Day of All Saints", *The Mexican Herald*, 2 de noviembre de 1908.

"Tributes to the Dead", *The Mexican Herald*, 3 de noviembre de 1908.

"The Booths are Making Ready for the Fiestas", *The Mexican Herald*, 30 de octubre de 1909.

"The Cities of the Dead Made Beautiful with Flowers", *The Mexican Herald*, 3 de noviembre de 1909.

"All Souls Day to be Observed in City Today", *The Mexican Herald*, 2 de noviembre de 1914.

"Los muertos y el nacionalismo", *El Universal*, 3 de noviembre de 1918.

"Murió Emiliano Zapata", *Excélsior*, 11 de abril de 1919.

"El Gral. Alvaro Obregón ha informado al extranjero cómo ocurrió el sangriento drama en Tlaxcalantongo, E. de Puebla", *Excélsior*, 22 de mayo de 1920.

"No tiene precedente la manifestación de duelo hecha al extinto señor Carranza", *Excélsior*, 24 de mayo de 1920.

"R. Herrero fue llamado para que responda del crimen de que se le acusa", *Excélsior*, 25 de mayo de 1920.

"La conmemoración de los fieles difuntos", por Jacobo Dalevuelta, *El Universal*, 2 de

noviembre de 1920.

“La balada de la muerte”, por Manuel Puga and ACAL, *El Mercurio de Oaxaca*, 1° de noviembre de 1923.

“Teatralerías”, por José Joaquín Gamboa, *El Universal*, 3 de noviembre de 1924.

“El desprestigiado Don Juan”, por Carlos González Peña, *El Universal*, 1° de noviembre de 1925.

“Del tiempo pasado: El Rosario de las Ánimas”, por Artemio del Valle Arizpe, *El Universal*, 31 de octubre de 1926.

“Ritual de Noviembre”, por Mauricio Magdaleno, *El Universal*, 3 de noviembre de 1953.

“Renació ayer nuestro folklore en el ‘Día de Todos los Santos’”, *El Universal*, 2 de noviembre de 1961.

“Destellos: Olimpiada y política”, por Arturo García Formenti, *El Universal*, 2 de noviembre de 1968.

“Don Juan Tenorio y las Calaveras”, por Alfredo G. Portillo, *El Universal*, 2 de noviembre de 1968.

“Los ‘Halowens’ [*sic*] desvirtúan nuestra tradición, afirma Salvador Novo”, por Edgar González, *El Universal*, 2 de noviembre de 1971.

“Ofrendas en el ‘Día de Muertos’”, por Angélica Viveros, *El Universal*, 2 de noviembre de 1972.

“ ‘Halloween’ de los Ayala Gómez”, *El Universal*, 2 de noviembre de 1973.

“La A por la mañana”, por María Luisa Mendoza, *El Universal*, 2 de noviembre de 1974.

“El panteón de aquí cerca”, por José Joaquín Blanco, *unomásuno*, 2 de noviembre de 1978.

“El día de muertos, tradición popular, política y artística, desaparece por modelos extranjeros y su comercialización”, por Inés Villasana, *unomásuno*, 1° de noviembre de 1979.

“El haloween es un invento del comercio para el consumo de artículos innecesarios: Marco Andrés Schjtman, actor infantil”, *unomásuno*, 2 de noviembre de 1980.

“Ofrenda del CNPI frente al Templo Mayor”, *La Jornada*, 1° de noviembre de 1985.

“Recuperar el terreno frente a los *hallowen*”, *La Jornada*, 2 de noviembre de 1985.

“Nada será como antes, ahora el pueblo se organiza y lucha”, *La Jornada*, 3 de noviembre de 1985.

“En el Zócalo, el Día de Muertos, una demanda: vivienda para todos”, *La Jornada*, 2 de noviembre de 1987.

“Ofrenda de ecologistas que se oponen a Laguna Verde”, *La Jornada*, 3 de noviembre de 1988.

“Ofrenda por las mujeres muertas”, por Jorge Luis Berdeja, *El Universal*, 1° de noviembre de 1996.

“El más allá, aquí”, *Devoción a la Santa Muerte*, diciembre de 2000.

“Vence la Tradición al Halloween”, *Reforma*, 30 de octubre de 2001.

"Inauguran AMLO y Carlos Slim ofrenda en la plancha del Zócalo", *El Universal*, 1° de noviembre de 2001.

"Escriben cuentos del 2 de noviembre", *Reforma*, 1° de noviembre de 2001.

"Los muertos 'migrantes'", por Mónica Archundia, *El Universal*, 2 de noviembre de 2002.

"Día de Muertos *vs*. Halloween en Michoacán", por María Rivera, *La Jornada*, 3 de noviembre de 2002.

"El culto a la muerte en Mixquic: se espera afluencia de millón y medio de visitantes", por Miguel Ángel Ramírez, *unomásuno*, 3 de noviembre de 2002.

"Frenesí por la Santa Muerte", *Milenio*, 26 de mayo de 2003.

"Entre consignas y saqueos, la marcha del 2 de octubre", por Claudia Herrera y Gustavo Castillo, *La Jornada*, 3 de octubre de 2003.

"Calavera del IMSS", por El Fisgón, *La Jornada*, 31 de octubre de 2003.

"Culto a la Dama Blanca", por Ana Silvia L. Amador, *La Prensa*, 1° de noviembre de 2003.

"Estas honras fúnebres", *Reforma*, 1° de noviembre de 2003.

"Recuerdan a migrantes muertos en la frontera, *La Jornada*, 1° de noviembre de 2003.

"En aumento, la adoración a la Santísima Muerte", por Jaime Whaley, *La Jornada*, 2 de noviembre de 2003.

"Instalan Altar frente a Segob", por Daniel Pensamiento, *Reforma*, 2 de noviembre de 2003.

"Ofrecen rosario a la Muerte", por Humberto Padgett, *Reforma*, 2 de noviembre de 2003.

Publicaciones de la época

Aguayo Spencer, Rafael (ed.), *Don Vasco de Quiroga: Documentos*, Talleres Gráficos Acción Moderna Mercantil, México, 1939.

Ajofrín, Francisco de, *Diario del viaje a la Nueva España* [*ca*. 1740], selección, introducción y notas por Heriberto Moreno García, Secretaría de Educación Pública (SEP), México, 1986.

Altamirano, Ignacio Manuel, *Paisajes y leyendas, tradiciones y costumbres de México* [1880], Antigua Librería Robredo, México, 1949.

Alva Ixtlilxóchitl, Fernando de, *Historia de la nación chichimeca*, vol. 2, en Edmundo O'Gorman, ed., *Obras históricas*, UNAM, México, 1977.

Alvarado, Salvador, "Carta al pueblo de Yucatán", *La voz de la revolución*, 5 de mayo de 1916, reproducida en Jesús Silva Herzog (ed.), *La cuestión de la tierra, 1915-1917: Colección de folletos para la historia de la Revolución mexicana*, vol. 4, Centro de Estudios Históricos del Agrarismo en México (CEHAM), México, 1981.

Ancona, George, *Pablo Remembers: The Fiesta of the Day of the Dead*, Lothrop, Lee, and Shepard Books, Nueva York, 1993.

El ánima de Sayula: Espeluznante narración hecha por X, en el año de 1841, Guadalajara, s.f.

Arróniz, Marcos, *Manual del viajero en México* [1858], edición facsimilar, Instituto Mora,

México, 1991.

Bancroft, Hubert, *Observations on Mexico (1883)*, manuscrito, Bancroft Library, University of California, Berkeley, 531.

Beristáin, José Mariano, *Oración fúnebre, que en las solemnes exêquias que celebraron por el alma del serenísimo señor D. Luis Antonio Jayme de Borbón, Infante de España: En la iglesia de Santa Maria del real sitio de San Ildefonso, el día 4 de septiembre de este año*, Oficina del Real Seminario Palafoxiano, Puebla de los Ángeles, 1786.

Bolaños, Joaquín, *La portentosa vida de la muerte, emperatriz de los sepulcros, vengadora de los agravios del Altísimo y muy señora de la humana naturaleza* [1792], edición crítica de Blanca López de Mariscal, El Colegio de México, México, 1992 (Serie Biblioteca Novohispana).

Bulnes, Francisco, *El verdadero Juárez: La verdad sobre la intervención y el imperio*, Librería de la Viuda de Ch. Bouret, México, 1904.

Burgoa, Francisco de, *Geográfica descripción de la parte septentrional del polo ártico de la América* [1674], edición facsimilar, Porrúa, México, 1997.

———, *Palestra historial de virtudes y exemplares apostólicos* [1670], edición facsimilar, Porrúa, México, 1997.

Bustamante, Carlos María de, "Exhortación patriótica", reproducido en Ernesto Lemoine Villicaña (coord.), "Apoteosis de los mártires de la guerra de independencia mexicana en 1823", *Boletín del Archivo General de la Nación* 11, núm. 2, 1965, pp. 205-250.

Cabrera y Quintero, Cayetano de, *Escudo de armas de México, escrito por el presbítero Cayetano de Cabrera y Quintero para conmemorar el final de la funesta epidemia de matlazáhuatl que asoló a la Nueva España entre 1736 y 1738*, edición facsimilar, Instituto Mexicano del Seguro Social, México, 1981.

Cantares Mexicanos: Songs of the Aztecs, trad. del náhuatl, introd. y comentarios de John Bierhorst, The Stanford University Press, Stanford, 1985.

Careri, Gemelli, *Le Mexique à la fin du XVII^e siècle vu par un voyageur italien* [1700], Calmann-Lévy, París, 1968.

Carrillo, Martín, *Explicación de la bula de los difuntos, en la cual se trata de las penas y lugares del purgatorio; y como pueden ser ayudadas las ánimas de los difuntos, con las oraciones y sufragios de los vivos*, Casa de Juan Gracián, Alcalá de Henares, 1615.

Cartas de religiosos de Nueva España, 1539-1594: Nueva Colección de documentos para la historia de México, Editorial Salvador Chávez Hayhoe, México, 1941.

Casaus, Ramón, *Oración fúnebre del Exmo. Señor Don Juan Vicente Güemez Pacheco de Padilla Horcasitas y Aguayo, Conde de Revillagigedo, Virrey que fué de esta Nuevas España &c. &c. &c., 24 de octubre de 1799, Iglesia de S Francisco de México, Predicó R. P. Fr. Ramon Casaus*, Biblioteca Nacional, México.

Cervantes Saavedra, Miguel de, *El ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha*, Espasa-Calpe, Madrid, 1973.

Chilam Balam de Chumayel, pról. y trad. del maya al español por Antonio Mediz Bolio,

UNAM, México, 1973.

Cieza de León, Pedro, *Descubrimiento y conquista del Perú*, edición por Carmelo Sáenz de Santa María, Dastin, Madrid, 2001.

Cline, S. L., y Miguel León-Portilla (eds.), *The Testaments of Culhuacan* [1583], The University of California Press, Los Ángeles, 1984.

Códice Mendieta: Documentos Franciscanos, siglos XVI-XVII [1892], 2 vols., edición facsimilar, Edmundo Acuña Levy, Guadalajara, 1971.

Congreso de la Federación Mexicana, *Diario de debates*, vol. 1, Año 3, XXXVIII Legislatura, 1942, núm. 18.

Córdova, Juan de, *Vocabulario en lengua çapoteca* [1573], edición facsimilar, Pedro Charte y Antonio Ricardo, Ediciones Toledo, México, 1987.

Croix, Teodoro de, *Por quanto (a pesar de la publicación oportuna de repetidos Bandos, por los Excelentísimos Señores Virreyes que me han precedido, Conde de la Moncloba, Don Francisco Diego Morcillo, Marqués de Castelfuerte, y Don Manuel de Amat, con el interesante objeto de corregir el detestable lujo, introducido señaladamente en esta Capital populosa, con detrimento público, y ruina de las Familias, en los Lutos, Entierros, Exequias y Cabos de años por los difuntos, como igualmente para abolir los llantos, o plañidos, y otras gestiones fúnebres, no menos ridículas, que opuestas a las Leyes, y agenas de un Pueblo civilizado, y Cristiano) […]*, Imprenta de Estevan Varea, Lima, 1786.

Dávila Padilla, Agustín, *Historia de la fundación y discurso de la Provincia de Santiago de México por las vidas de sus varones insignes de la Orden de Predicadores*, Pedro Madriga, Madrid, 1596.

Decorme, Gerardo, *Historia de la Compañía de Jesús en la República Mexicana durante el siglo XIX*, vol. 1, Tipografía El Regional, Guadalajara, 1914.

Díaz Cadena, Ismael (ed.), *Libro de tributos del Marquesado del Valle*, INAH, México, 1978.

Discurso que por encargo de la Junta Patriótica pronunció en el Panteón de Santa Paula el ciudadano Ignacio Sierra y Rosso, impreso por Antonio Días, México, 1824.

Durán, Diego, *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme* [1579], 2 vols., ed. Ángel María Garibay, Conaculta, México, 1995.

Elías de Molins, Antonio, *Legislación canónica, civil y administrativa vigente en España y sus posesiones de ultramar sobre cementerios*, Madrid, s.f.

Escobar, Matías de, *Americana thebaida, vitas patrum de los religiosos hermitaños de N.P. San Agustín de la Provincia de S. Nicolás Tolentino de Mechoacan*, Imprenta Victoria, México, 1924.

Estala, Pedro, *El viajero universal: La Nueva España al finalizar el siglo XVIII*, Bibliófilos Mexicanos, México, 1959.

Las exequias de Murat: Discurso pronunciado por Mr. Radamanto, en las cavernas de Plutón, Imprenta de Arizpe, México, 1808.

Fernández de Lizardi, José Joaquín, "La crítica de los muertos sobre muchos de los vivos,

miércoles 1° de noviembre de 1815", imprenta de Doña María Fernández de Jáuregui, en María Rosa Palazón (coord.), *Obras*, vol. 4, *Periódicos*, UNAM, México, 1970.

———, *Los diálogos de los muertos: Hidalgo e Iturbide*, Oficina del Finado Ontiveros, México, 1825.

———, "Diccionario burlesco y formalesco, por El Pensador Mexicano, sábado 7 de octubre de 1815", en María Rosa Palazón (coord.), *Obras*, vol. 4, *Periódicos*, UNAM, México, 1970.

———, *Testamento y despedida de El Pensador Mexicano* [1827], Vargas Rea, México, 1944.

———, *Vida y entierro de D. Pendón: Por su amigo El Pensador*, Oficina de D. José María Ramos Palomera, México, 1822.

Fernández Varela, Manuel, *Oración fúnebre que en las exequias generales, celebradas el día 23 de diciembre de 1805… por las ánimas de sus valerosos individuos y de todos los demás militares y marineros que han dado su vida por el rey y por la patria…*, Imprenta de Doña María Fernández Jáuregui, México, 1807.

Fuensalida, Francisco de, *Breve summa llamada sosiego y descanso del ánima*, Casa de Christoval Plantin, Amberes, 1556.

Fuentes, Carlos, *La región más transparente del aire* [1958], Planeta DeAgostini, Barcelona, 2002.

Gage, Thomas, *El inglés americano: Sus trabajos por mar y tierra, o un nuevo reconocimiento de las Indias Occidentales* [1655], trad. de Stella Mastrangelo, introducción y notas por Eugenio Martín Torres, Libros del Umbral, México, 2001.

Gamio, Manuel, *Opiniones y juicios sobre la obra La población del valle de Teotihuacan*, Secretaría de Agricultura y Fomento, México, 1924.

García Gallo, Alfonso, *Nueva Recopilación de leyes de indias*, en Antonio Elías de Molins, *Legislación canónica, civil y administrativa vigente en España y sus posesiones de ultramar sobre cementerios*, Madrid, s.f.

García Panes, Diego, *Diario particular del camino que sigue un virrey de México* [1793], Ministerio de Obras Públicas, Transportes y Medio Ambiente, México, 1994.

Gómez, José, *Diario curioso y cuaderno de las cosas memorables en México durante el gobierno de Revillagigedo (1789-1794)*, paleografía, introd., notas y bibliografía de Ignacio González-Polo, UNAM, México, 1986.

Gómez de Orozco, "Costumbres, fiestas, enterramientos, y diversas formas de proceder de los Indios de Nueva España", en *Tlalocan: A journal of source materials on the native cultures of Mexico*, vol. 1, núm. 2 (The House of Tlaloc, Sacramento, California, 1945).

González de la Puente, Juan, *Primera parte de la crónica augustiniana de Mechoacan en que se tratan y escriben las vidas de nueve varones apostólicos, augustinianos*, Tipografía de R. C. Miranda, Cuernavaca, 1907.

Gorostiza, José, *Muerte sin fin*, FCE, México, 1983.

Grijalva, Juan de, *Crónica de la orden de N.P.S. Agustín en las provincias de la Nueva*

España, en cuatro edades desde el año de 1533 hasta el de 1592, Porrúa, México, 1985.

Guijo, Gregorio Martín de, *Diario, 1648-1664*, 2 vols., Porrúa, México, 1953.

Los hallazgos de Ichcateopan: Actas y dictámenes de la comisión, SEP, México, 1962.

Heródoto, *Los nueve libros de la historia*, est. prel. de María Rosa Lida de Malkiel, Conaculta/Editorial Océano, México, 1999.

Homero, *La Ilíada*, libro 16, pról. de Alfonso Reyes, trad. de Luis Segala y Estalella, 24ª ed., Porrúa, México, 1994, Sepan Cuantos…, 2.

Honras a una perra [siglo XVIII], notas de Edmundo O'Gorman, *Boletín del Archivo General de la Nación* 15, núm. 3, 1944, pp. 523-544.

Hoyt-Goldsmith, Diane, *Day of the Dead: A Mexican-American Celebration*, Holiday House, Nueva York, 1994.

Itinerario a Indias (1673-1678): Itinerario de Fray Isidro de la Asunción, visitador de la orden de carmelitas descalzos en la Nueva España, Condumex, México, 1992.

J. M. y G., *El pendón se acabó y la memoria de Cortés quedó*, Oficina de Betancourt, México, 1822.

Jaye, Barbara, y William Mitchell, *Picturing Faith: A Facsimile Edition of the Pictographic Quechua Catechism in the Huntington Free Library*, Huntington Free Library, Nueva York, 1999.

Jove y Aguiar, José Alexandro, *Oración fúnebre pronunciada en las solemnes exequias por los españoles difuntos en la presente guerra con la Francia, que hizo el M. Ilustre y Real Colegio de Abogados en el Convento Grande de N.P.S. Francisco, por el Dr. D. Jose Alexandro Jove y Aguiar, Ex-Rector de esta Real y Pontificia Universidad*, Imprenta de Arizpe, México, 2 de septiembre de 1808.

Juan Bautista, *Anales* [1563-1574], trad. del náhuatl, con una edición crítica de Luis Reyes García, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), México, 2001.

Landa, Diego de, *Relación de las cosas de Yucatán*, Porrúa, México, 1959.

Las Casas, Bartolomé de, "Apologética historia sumaria antes del año 1555", en *Los indios de México y Nueva España (antología)*, ed. Edmundo O'Gorman, Porrúa, México, 1999.

———, *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, en *Tratados*, vol. 1, pról. de Lewis Hanke y Manuel Jiménez Fernández, transcrip. de Juan Pérez de Tudela Bueso y trad. de Agustín Millares Carlo y Rafael Moreno, FCE, México, 1997.

León, Nicolás, *Un catecismo mazahua (En jeroglífico testeramerindiano)* [1900], Biblioteca Enciclopédica del Estado de México, México, 1968.

Libro veinte y siete de Actas Antiguas de Cabildo: Comienza en 16 de noviembre de 1628 y termina el 12 de agosto de 1630, A. Carranza y Comp. Impresores, México, 1908.

Llaguno, José A., *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Porrúa, México, 1963.

López de Gómara, Francisco, *La conquista de México*, Historia 16, Madrid, 1986.

Lorenzana, Francisco Antonio, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la*

muy noble, y muy leal ciudad de México, Imprenta del Supremo Gobierno, México, 1769.

Lucero [Lutero], Martín, *Disputación acerca de la determinación del valor de las indulgencias (las 95 tesis)*, en *Obras de Martín Lucero*, vol. I, Paidós, Buenos Aires, 1967.

Lyon, G. F., *Journal of a Residence and Tour in the Republic of Mexico in the Year 1826, with Some Account of the Mines of That Country* [1828], Kennikat Press, Port Washington, 1971.

Manual de organización para velatorios del IMSS en delegaciones foráneas, México, *ca*. 1975.

Matos Moctezuma, Eduardo, *Informe de la revisión de los trabajos arqueológicos realizados en Ichcateopan, Guerrero*, UNAM, México, 1980.

Méndez, Juan Bautista, *Crónica de la provincia de Santiago de México de la orden de Predicadores, 1521-1564*, Porrúa, México, 1993.

Mier Noriega y Guerra, José Servando Teresa de, *Obras completas. I. El heterodoxo guadalupano*, estudio, prólogo y selección de Edmundo O'Gorman, UNAM, México, 1981.

Molina, Alonso de, *Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana* [1569], UNAM, México, 1984.

Motolinía, Toribio de Benavente, *Historia de los indios de la Nueva España*, ed., introd. y notas de Georges Baudot, Clásicos Castalia, Madrid, 1991.

———, *Memoriales; o, Libro de las cosas de la Nueva España y de los naturales de ella* [1555], ed. Edmundo O'Gorman, UNAM, México, 1971.

Muñoz Camargo, Diego, *Descripción de la ciudad y provincia de Tlaxcala de las Indias y del Mar Océano para el buen gobierno y ennoblecimiento dellas*, ed. René Acuña, UNAM, México, 1981.

Núñez, Francisco de, *De la mas atroz perfidia, los mas gloriosos efectos: Oración fúnebre que en las exequias solemnes celebradas en el real convento de religiosas de Santa Clara de Querétaro, por las almas de los valerosos españoles*, Imprenta de Mariano de Zúñiga y Ontiveros, México, 1809.

Oración fúnebre en las exequias que se hicieron a la difunta Inquisición, en el templo del fanatismo de la villa de la ignorancia, por un ministro de la misma, año de 1820, reproducción, Oficina de Don Alejandro Valdés, México, 1820.

Oración fúnebre que en las exêquias generales, celebradas el día 12 de septiembre de 1808 a expensas y devoción de los comerciantes y vecinos de la Ciudad de Oaxaca, por las almas de los píos, leales y valerosos españoles; por la Religión, por el Rey y por la Patria, en la actual Guerra contra Napoleón, Imprenta de Doña María Fernández de Jáuregui, México, 1808.

Oración fúnebre, declamación tierna, epitafio panegírico de Carlos Segundo rey de dos mundos, el pacífico, el religioso, el bueno: Verción y dilatación del dolor, que le habla quando ya lo llora muerto, y lo venera como vivo, Biblioteca Nacional, México, s.f.

Oroz, Pedro, Jerónimo de Mendieta y Francisco Suárez, *Relación de la descripción de la provincia del Santo Evangelio que es en las Indias Occidentales que se llaman la Nueva España. Hecha el año de 1585*, Imprenta Mexicana de Juan Aguilar Reyes, México, 1947.

Orozco, José Clemente, *El artista en Nueva York (Cartas a Jean Charlot, 1925-1929, y tres textos inéditos)*, pról. de Luis Cardoza y Aragón, apéndices de Jean Charlot, Siglo XXI, México, 1971.

———, *Autobiografía* [1945], 3a. ed., ERA, México, 1984.

Ortega, José, y Juan Antonio Baltasar, *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús, escritos por un Padre de la misma Sagrada Religión de su provincia de México* [1754], ed. Pablo Nadal, Layac, México, 1944.

Pacheco, José Ramón, *Descripción de la solemnidad fúnebre con que se honraron las cenizas del héroe de Iguala don Agustín de Iturbide en octubre de 1838*, Imprenta de I. Cumplido, México, 1849.

Panteón de Santa Paula, Imprenta de la Voz de la Religión, México, 1852.

Pérez de Ribas, Andrés, *Páginas para la historia de Sonora. Triunfos de Nuestra Santa Fe* [1645], 2 vols., Gobierno del Estado de Sonora, Hermosillo, 1985.

Pérez Martínez, Antonio Joaquín, *Oración fúnebre que en las solemnes exêquias celebradas en la iglesia del Espíritu Santo de la Puebla a devoción y expensas de los hijos y oriundos de Vizcaya y de Navarra, por todos los que murieron en la gloriosa defensa de Buenos-Ayres, dixo el día 24 de febrero de 1808*, Oficina de Arizpe, México, 1808.

Porras Barrenechea, Raúl (ed.), *El testamento de Pizarro: Texto inédito, prólogo y notas*, Imprimeries les Presses Modernes, París, 1936.

Posada, monografía de 406 grabados, introd. de Diego Rivera, ed. Frances Toor, Paul O'Higgins y Blas Vanegas Arroyo, edición facsimilar de la edición de 1930, Ediciones Toledo, México, 2002.

"Proceso de Juan Luis por hereje y pacto con el demonio (1598-1601)", *Boletín del Archivo General de la Nación* 4, núm. 1, 1933.

Rea, Alonso de la, *Crónica de la orden de N. Seráfico P.S. Francisco, Provincia de S. Pedro y S. Pablo de Mechoacán en la Nueva España*, edición y estudio introductorio por Patricia Escandón, Colegio de Michoacán, Zamora, 1996.

Recopilación de leyes de los reynos de las indias, mandadas imprimir y publicar por la Magestad Católica del Rey don Carlos II. Nuestro Señor. 4. impresión, Consejo de Indias, Madrid, 1943.

Relaciones geográficas del siglo XVI: México, 16 vols., ed. René Acuña, UNAM, México, 1985-1987 y 1998.

Remesal, Antonio de, *Historia general de las Indias occidentales y particular de la gobernación de Chiapa y Guatemala*, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid, 1964.

Revueltas, José, *Dormir en la tierra* [1960], Promexa, México, 1979.

———, *El luto humano*, Editorial México, México, 1943.

Rivadeneyra, Antonio de, “Abusos que frecuentemente se advierten en los indios”, en Luisa Zahino Peñafort (coord.), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Porrúa, México, 1999.

———, “Disertaciones que el asistente real D. Antonio Joaquín de Rivadeneyra, oidor de México, escribió sobre los puntos que se le consultaron por el Cuarto Concilio Mexicano en 1774”, reproducido en Luisa Zahino Peñafort (coord.), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Porrúa, México, 1999.

Riva Palacio, Vicente, y Manuel Payno, *El libro rojo*, Díaz de León y White, México, 1870.

Rivera, Diego, *Confesiones de Diego Rivera*, Era, México, 1962.

———, *Textos de arte* [1924], Xavier Moyssén, ed., UNAM, México, 1986.

Rivera, Juan Antonio, *Diario curioso del capellán del Hospital de Jesús Nazareno de México* [1676], Editor Vargas Rea, México, 1953.

Ruiz de Alarcón, Hernando, *Tratado de las supersticiones y costumbres gentílicas que hoy viven entre los indios naturales desta Nueva España* [1629], introd. de María Elena de la Garza, SEP, México, 1988.

Sahagún, Bernardino de, *Coloquios y doctrina cristiana con que los doze frayles de San Francisco embiados por el papa Adriano Sesto y por el emperador Carlos Quinto convertieron a los indios de la nueva Espanya en lengua mexicana y española*, *Revista mexicana de estudios antropológicos* 1, 1927, pp. 106-141.

———, *Historia general de las cosas de la Nueva España*, 3 vols., introd., paleografía y notas por Alfredo López Austin y Josefina García Quintana, Conaculta, México, 2002.

San Agustín, *La dimensión del alma (libro único)*, en *Obras de San Agustín*, vol. III, B. A. C., Madrid, 1971.

San Antón Muñón Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de, *Diario* [1623], Conaculta, México, 2000.

———, *Relaciones originales de Chalco Amaquemecan* [1620], paleografía y trad. de Silvia Rendón, FCE, México, 1982.

San Francisco, Lorenzo de, *Tesoro celestial y divino, para el rescate, y consuelo de las almas assí de los vivos, como de los Fieles difuntos*, Juan Lorenço Machado, Cádiz, 1665, Biblioteca Nacional, fondo reservado.

Sierra, Justo, “Las revoluciones” [26 de octubre de 1878], en *Justo Sierra: Periodismo político*, ed. Agustín Yáñez, UNAM, México, 1984.

Solans, Joaquín, *Manual litúrgico, o sea breve exposición de las sagradas ceremonias que han de observarse en el santo sacrificio de la misa*, 2 vols. [1880], Imprenta de E. Subirana, Editor Pontificio, Barcelona, 1907.

Solís, Eustaquio Celestino, Armando Valencia R. y Constantino Medina Lima (eds.), *Actas de Cabildo de Tlaxcala, 1547-1567*, AGN/CIESAS/Instituto Tlaxcalteca de la Cultura, México, 1985.

Starr, Frederick, *Mexico and the United States: A Story of Revolution, Intervention, and War*, Bible House, Chicago, 1914.

Stirling, Stuart, *The Last Conquistador: Mansio Serra de Leguizamón and the Conquest of the Incas*, Sutton, Stroud, Gloucestershire, 1999.

Sullivan, Thelma, *Documentos tlaxcaltecas del siglo XVI*, UNAM, México, 1987.

Testamento del señor Capitán don Sebastián de Benalcázar, conquistador y fundador de la ciudad de San Francisco de Quito, anotaciones de Alonso A. Jerves, Publicaciones del Archivo Municipal, Quito, 1935.

Torquemada, Juan de, *Monarquía indiana* [1615], 4 vols., UNAM, México, 1977.

Vasco de Puga, *Cedulario de la Nueva España, 1563*, edición facsimilar, Condumex, México, 1984.

Vetancourt, Agustín de, *Teatro mexicano; descripción breve de los sucesos ejemplares históricos y religiosos del Nuevo mundo de las Indias. Crónica de la provincia del Santo Evangelio de México. Menologio franciscano de los varones más señalados, que con sus vidas ejemplares, perfección religiosa, ciencia, predicación evangélica en su vida, ilustraron la provincia del Santo Evangelio de México*, edición facsimilar, Porrúa, México, 1971.

Villarroel, Hipólito, *Enfermedades políticas que padece la capital de esta Nueva España* [1785], Porrúa, México, 1979.

Vives, Juan Luis, *De anima et vita* [1538], Ayuntamiento de Valencia, Valencia, 1992.

Zorita, Alonso de, *Cedulario de 1574*, Secretaría de Hacienda y Crédito Público, México, 1984.

———, "Segunda parte de la relación de Nueva España" [*ca*. 1560], en *Zorita: Edición crítica*, ed. Wiebke Ahrndt, INAH, México, 2001.

Zorrilla, José, *Don Juan Tenorio*, pról. de Salvador Novo, Porrúa, México, 1966.

Zúñiga y Ontiveros, Mariano de, *Calendario manual y guía de forasteros en México, para el año de 1797*, Zúñiga y Ontiveros, México, 1797.

REFERENCIAS ESPECIALES

Corominas, J., y J. A. Pascual, *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*, Gredos, Madrid, 1980.

Covarrubias, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española* [1611], Martín de Riquer, ed., Alta Fulla, Barcelona, 1998.

Filippo, M. Alario di, *Lexicón de Colombianismos*, Editora Bolívar, Cartagena, 1964.

Real Academia Española, *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua…, Compuesto por la Real academia española*, tomo segundo, Imprenta de F. Del Hierro, Madrid, 1729.

FUENTES SECUNDARIAS

Alario di Filippo, Mario, *Lexicón de colombianismos*, Editora Bolívar, Cartagena, 1964.

Altman, Ida, *Emigrantes y sociedad: Extremadura y América en el siglo XVI*, trad. de Nellie Manso de Zúñiga, Alianza, Madrid, 1992.

———, *Transatlantic Ties in the Spanish Empire: Brihuega, Spain, and Puebla, Mexico, 1560-1620*, The Stanford University Press, Stanford, 2000.

Anderson, Benedict, *Imagined Communities. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, trad. de Eduardo L. Suárez, FCE, México, 1997, Colección Popular.

Andrade, Lourdes, y José Pierre, "Una revolución de la mirada", en *Un listón alrededor de una bomba: una mirada sobre el arte mexicano: André Breton*, México, INBA, 1997.

Aretxaga, Begonia, *Los funerales en el nacionalismo radical vasco: Ensayo antropológico*, Casa Baroja, Bilbao, 1988.

Arguedas, José María, *Yawar fiesta*, J. Mejía Baca, Lima, 1958.

Ariès, Philippe, *The Hour of Our Death* [1977], trad. de Helen Weaver, Knopf, Nueva York, 1981.

———, *Images of Man and Death*, trad. de Janet Lloyd, The Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1985.

Art Mexicain du précolombien à nos jours, mai-juillet, Musée National d'Art Moderne, vol. 1, Les Presses Artistiques, París, 1952.

Atwell, Deborah Leigh, *Halloween and Día de Muertos: The Effects of Globalization and Modernization on Identity in La Paz, Baja California Sur, Mexico*, tesis de maestría, Department of Anthropology, California State University, Northridge, 2000.

Bantjes, Adrian, "Saints, Sinners, and State Formation: Local Religion and Cultural Revolution in Mexico", en Mary Kay Vaughan y Stephen E. Lewis (coords.), *The Eagle and the Virgin: National Identity, Memory, and Utopia in Mexico, 1920-1940*, The Duke University Press, Durham, por publicarse. Bartra, Roger, *La jaula de la melancolía*, Grijalbo, México, 1987.

———, *El salvaje en el espejo*, ERA, México, 1998.

Bataille, Georges, *The Accursed Share: An Essay on General Economy* [1967], vol. 1, *Consumption*, trad. de Robert Hurley, Zone Books, Nueva York, 1991.

Becker, Ernest, *El eclipse de la muerte*, trad. de Carlos Valdés, México, FCE, 1977.

Beezley, William, *Judas at the Jockey Club and Other Episodes of Porfirian Mexico*, The University of Nebraska Press, Lincoln, 1987.

Billeter, Erika (ed.), *Imagen de México: La aportación de México al arte del siglo XX*, México, INBA, 1987.

Blauner, Robert, "Death and Social Structure", en *Psychiatry* 29, 1966, pp. 378-394.

Bloch, Maurice, y Jonathan Parry (eds.), *Death and the Regeneration of Life*, The Cambridge University Press, Cambridge, 1982.

Borah, Woodrow, y Sherburne Friend Cook, *Ensayos sobre historia de la población: México y el Caribe*, 3 vols., trad. de Clementina Zamora, Siglo XXI, México, 1977-1980.

Bradbury, Mary, *Representations of Death: A Psychological Perspective*, Routledge, Nueva

York, 1999.

Brading, David, *La Virgen de Guadalupe: imagen y tradición*, trad. de Aura Levy y Aurelio Major, México, Taurus, 2002.

Brandes, Stanley, "Iconography in Mexico's Day of the Dead: Origins and Meaning", *Ethnohistory* 45, núm. 2, 1998.

———, "Sugar, Colonialism, and Death: On the Origins of Mexico's Day of the Dead", *Comparative Studies in Society and History* 39, núm. 2, 1997.

Breton, André, *Antología del humor negro*, trad. de Joaquín Jordá, 5ª ed., Compactos Anagrama, Barcelona, 1999.

Broda, Johanna, y Félix Báez-Jorge (eds.), *Cosmovisión, ritual e identidad de los pueblos indígenas de México*, Conaculta/FCE, México, 2001.

Brodman, Barbara, *The Mexican Cult of Death in Myth and Literature*, The University of Florida Press, Gainesville, 1976.

Campos y Fernández de Sevilla, F. Javier, *La mentalidad en Castilla la Nueva en el siglo XVI: Religión, economía y sociedad según las "Relaciones topográficas" de Felipe II*, Ediciones Escurialenses, El Escorial, 1986.

Cantú Medel, Jesús, *Neo-Indigenism in the Chicano Community in Houston, Texas*, tesis de maestría, University of Houston, Houston, 2001.

Cardoza y Aragón, Luis, "Maestro de obras con obras maestras" [1963], reproducido en *La Jornada Semanal*, 10 de febrero de 2002.

Cervantes, Fernando, *El diablo en el Nuevo Mundo. El impacto del diabolismo a través de la colonización de Hispanoamérica*, trad. de Nicole D'Amonville, Herder, Barcelona, 1996.

Chamberlain, George Agnew, *Is Mexico Worth Saving?*, Bobbs-Merrill, Indianápolis, 1920.

Chance, John, y William B. Taylor, "Cofradías and Cargos: An Historical Perspective on the Mesoamerican Civil-Religious Hierarchy", *American Ethnologist* 12, núm. 1, 1985, pp. 1-26.

Chaunu, Pierre, *La Mort à Paris, 16e, 17e, 18e siècles*, Fayard, París, 1978.

Christian, William A., *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*, The Princeton University Press, Princeton, 1981.

Cohn, Bernard, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, The Princeton University Press, Princeton, 1996.

Coyle, Philip E., *From Flowers to Ash: Náyari History, Politics, and Violence*, The University of Arizona Press, Tucson, 2001.

Crump, Thomas, "Books of Death", *RAIN* 58, 1983.

Davis, Diane, *Urban Leviathan: Mexico City in the Twentieth Century*, The Temple University Press, Filadelfia, 1994.

Dean, Carolyn, *Inka Bodies and the Body of Christ: Corpus Christi in Colonial Cuzco, Peru*, The Duke University Press, Durham, 1999.

Delumeau, Jean, *El miedo en Occidente*, Taurus, Madrid, 2002.

———, *Rassurer et protéger: Le Sentiment de sécurité dans l'Occident d'autrefois*, Fayard, París, 1989.

Díaz Guerrero, Rogelio, *Estudios de psicología del mexicano*, Antigua Librería Robredo, México, 1961.

Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua… compuesto por la Real academia española, vol. 2, Imprenta de F. Del Hierro, Madrid, 1729.

Drescher, Tim, *San Francisco Murals: Community Creates Its Muse, 1914-1990*, Pogo Press, St. Paul, 1991.

Durand, Jorge, y Douglas Massey, *Milagros en la frontera: retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología, El Colegio de San Luis, San Luis Potosí, 2001.

Eder, Rita, "Las imágenes de lo prehispánico y su significación en el debate del nacionalismo cultural", en *El nacionalismo y el arte mexicano (IX Coloquio de Historia del Arte)*, UNAM, México, 1986, pp. 73-83.

Ekdahl Ravicz, Marilyn, *Early Colonial Religious Drama in Mexico: From Tzompantli to Golgotha*, Catholic Press of America, Washington, D. C., 1970.

Elias, Norbert, *La soledad de los moribundos*, trad. de Carlos Martín, 2ª ed., FCE, México, 1989.

Escalante, Fernando, *Ciudadanos imaginarios*, El Colegio de México, México, 1992.

Esposito, Matthew, *Memorializing Modern México: The State Funerals of the Porfirian Era, 1876-1911*, tesis de doctorado, Department of History, Texas Christian University, 1997.

Farriss, Nancy, *Maya Society Under Colonial Rule: The Collective Enterprise of Survival*, The Princeton University Press, Princeton, 1984.

Fenn, Richard K., *The Persistence of Purgatory*, The Cambridge University Press, Cambridge, 1995.

La fiesta de los muertos: Una celebración de los estudiantes, UNAM, México, 2000.

Flores Blavier, Patricia, y Estela Rojas Noguez, *Culto a los fieles difuntos: Mixquic*, Departamento del Distrito Federal, Tláhuac, México, 1993.

Florescano, Enrique, *Historia de las historias de la nación mexicana*, Taurus, México, 2002.

Forment, Carlos, *Democracy in Latin America, 1760-1900*, The University of Chicago Press, Chicago, 2003.

Foucault, Michel, "Governmentality", en James D. Faubion (ed.), *The Essential Works of Foucault, 1954-1984*, vol. 3, *Power*, eFree Press, Nueva York, 2000.

Freud, Sigmund, *Tótem y tabú*, trad. de Luis López-Ballesteros, Alianza, Madrid, 1999.

Fulton, Rachel, "Mimetic Devotion, Marian Exegesis, and the Historical Sense of the Song of Songs", *Viator* 27, 1996.

Furst, Jill Leslie McKeever, *The Natural History of the Soul in Ancient Mexico*, The Yale University Press, New Haven, 1995.

Garciagodoy, Juanita, *Digging the Days of the Dead: A Reading of Mexico's Días de Muertos*, The University of Colorado Press, Boulder, 1998.

Gerhard, Peter, *Geografía histórica de la Nueva España, 1519-1821*, trad. de Stella Mastrangelo y mapas de Reginald Piggot, Instituto de Investigaciones Históricas, Instituto de Geografía, UNAM, México, 1986.

Gibson, Charles, *Los aztecas bajo el dominio español 1519- 1810*, Siglo XXI, México, 1967.

Goldman, Shifra, "How, Why, Where, and When It All Happened: Chicano Murals of California", en Eva Cockcroft y Holly Barnet-Sánchez (eds.), *Signs from the Heart: California Chicano Murals*, The University of New Mexico Press, Albuquerque, 1993.

González Rodríguez, Sergio, *Huesos en el desierto*, Anagrama, Barcelona, 2002.

Gorer, Geoffrey, *Death, Grief, and Mourning*, Doubleday, Nueva York, 1965.

Greenleaf, Richard E., *Zumárraga y la inquisición mexicana, 1536-1543* [1962], FCE, México, 1992.

Gruening, Ernest, *Mexico and Its Heritage*, Century Co., Nueva York, 1928.

Gruzinski, Serge, *La guerra de las imágenes: de Cristóbal Colón a Blade Runner, 1492-2019*, trad. de Juan José Utrilla, FCE, México, 1994.

———, "Indian Confraternities, Brotherhoods, and Mayordomías in Central New Spain", en Arij Ouweneel y Simon Miller (eds.), *The Indian Community of Colonial Mexico: Fifteen Essays on Land Tenure, Corporate Organizations, Ideology, and Village Politics*, CEDLA, Ámsterdam, 1990, pp. 205-223.

Gruzinski, Serge, "Individualización y aculturación: La confesión entre los nahuas de México entre los siglos XVI y XVII", en Asunción Lavrin (coord.), *Sexualidad y matrimonio en la América hispánica*, Conaculta/Grijalbo, México, 1991, pp. 105-126.

———, *Man-Gods of the Mexican Highlands: Indian Power and Colonial Society, 1520-1800*, The Stanford University Press, Stanford, 1989.

Guerra, François-Xavier, *México, del antiguo régimen a la revolución*, 2 vols., FCE, México, 1988.

———, *Modernidad e independencias: Ensayos sobre las revoluciones hispánicas*, MAPFRE, Madrid, 1992.

Hage, Ghassan, " 'Comes a Time We Are All Enthusiasm': Understanding Palestinian Suicide Bombers in Times of Exighophobia", *Public Culture* 15, núm. 1, 2003.

Hale, Charles, *El liberalismo mexicano en la época de Mora (1821- 1853)*, Siglo XXI, México, 1972.

Henige, David, *Numbers from Nowhere: The American Indian Contact Population Debate*, The University of Oklahoma Press, Norman, 1988.

Hertz, Robert, *La muerte y la mano derecha*, trad. de Rogelio Rubio Hernández, Alianza, Madrid, 1990.

Horcasitas, Fernando, *El teatro náhuatl: Épocas novohispana y moderna*, UNAM, México,

1974.

Humphreys, S. C., y Helen King (eds.), *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archaeology of Death*, Academic Press, Nueva York, 1981.

Huntington, Richard, y Peter Metcalf, *Celebrations of Death: The Anthropology of Mortuary Ritual*, The Cambridge University Press, Cambridge, 1979.

Ingham, John, *Mary, Michael, and Lucifer: Folk Catholicism in Central Mexico*, The University of Texas Press, Austin, 1986.

Iturribarría, Jorge Fernando, *Funerales del General Vicente Guerrero, 1833-1933*, s.p., s.f.

Jurado Barranco, María Eugenia, *et al*., *Cuando la muerte danza: Música de la Danza de Huehues de la Huasteca hidalguense*, Instituto Nacional Indigenista, México, 1994.

Kalish, Richard A., y David K. Reynolds, *Death and Ethnicity*, The University of Southern California Press, Los Ángeles, 1976.

Kane, Deborah, *Skeletons, Altars, and Marigolds: A Teacher's Guide to Días de los Muertos*, tesis de maestría, Department of Education, Bank Street College, 1999.

Katz, Friedrich, "Labor Conditions on Haciendas in Porfirian Mexico: Some Trends and Tendencies", *Hispanic American Historical Review* 54, núm. 1, 1974.

———, *Pancho Villa*, 2 vols., trad. de Paloma Villegas, ERA, México, 1998.

———, *El papel del terror en la Revolución Rusa y en la Revolución mexicana*, manuscrito, University of Chicago, Chicago, 2002.

———, *La guerra secreta en México. Europa, Estados Unidos y la revolución mexicana*, 2a ed., Era, México, 1998.

Kearney, Michael, "Oral Performance by Mexican Spiritualists in Possession Trance", *Journal of Latin American Lore* 3, núm. 2, 1977.

Kelley, Francis C., *Blood-Drenched Altars: Mexican Study and Comment*, Bruce Pub. Co., Milwaukee, 1935.

Kellogg, Susan, *Law and the Transformation of Aztec Culture, 1500-1700*, The University of Oklahoma Press, Norman, 1995.

Knight, Alan, "Cardenismo: Juggernaut or Jalopy?" *Journal of Latin American Studies* 26, núm. 1, 1994, pp. 73-107.

———, *Racismo, revolución e indigenismo: México, 1910-1940*, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, 2004, Cuadernos de estudios sobre el racismo 1.

Kourí, Emilio, *The Business of the Land*, The Stanford University Press, Stanford, 2004.

———, "Interpreting the Expropriation of Indian Pueblo Lands in Porfirian Mexico: The Unexamined Legacies of Andrés Molina Enríquez", *Hispanic American Historical Review* 82, núm. 1, 2002, pp. 69-117.

Kubler-Ross, Elisabeth, *Sobre la muerte y los moribundos*, trad. de Neri Daurella, 4ª ed., Grijalbo, Barcelona, 1993.

Le Goff, Jacques, *El nacimiento del purgatorio*, Taurus, Madrid, 1981.

Leonard, Irving, *Los libros del conquistador*, trad. de Mario Monteforte Toledo, 2ª ed. revisada y aumentada, FCE, México, 1979.

Lewis, Oscar, *Una muerte en la familia Sánchez* [1969], Grijalbo, México, 1982.

Lockhart, James, *The Men of Cajamarca: A Social and Biographical Study of the First Conquerors of Peru*, The University of Texas Press, Austin, 1972.

Lockhart, James, *Los nahuas después de la conquista. Historia social y cultural de los indios en el México central*, FCE, México, 1999.

———, *El mundo hispanoperuano, 1532-1560*, trad. de Mariana Mould de Pease, FCE, México, 1982.

———, "Views of Corporate Self and History in Some Valley of Mexico Towns: Late Seventeenth and Eighteenth Centuries", en George Collier, Renato Rosaldo y John Wirth (eds.), *The Inca and Aztec States, 1400-1800: Anthropology and History*, Academic Press, Nueva York, 1982, pp. 367-394.

———, y Enrique Otte (eds.), *Letters and People of the Spanish Indies: Sixteenth Century*, The Cambridge University Press, Nueva York, 1976.

Lomnitz, Claudio, *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism*, The University of Minnesota Press, Minneapolis, 2001.

———, *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*, trad. de Cinna Lomnitz, Joaquín Mortiz, México, 1995.

Lope Blanch, Juan M. *Vocabulario mexicano relativo a la muerte*, UNAM, México, 1963.

López Austin, Alfredo, *Cuerpo humano e ideología: Las concepciones de los antiguos nahuas*, 2 vols., UNAM, México, 1980.

———, *Hombre-dios: Religión y política en el mundo náhuatl*, UNAM, México, 1973.

Lugo Olín, María Concepción, *En torno a la muerte: Una bibliografía*, INAH, México, 1994.

———, "Los espacios urbanos de la muerte", *Historias* 40, 1998.

Lustig, Nora, *Mexico: The Remaking of an Economy*, Brookings Institution, Washington, D. C., 1992.

MacCormack, Sabine, *Religion in the Andes: Vision and Imagination in Early Colonial Peru*, The Princeton University Press, Princeton, 1991.

Malvido, Elsa, "México no es un pueblo que adora la muerte; eso es un invento cultural", *Páginadigital*, 1° de noviembre de 2001.

Malvido, Elsa, Gregory Pereira y Vera Tiesler (coords.), *El cuerpo humano y su tratamiento mortuorio*, INAH, México, 1997.

Martínez, José Luis, *Documentos cortesianos*, vol. 4, FCE, México, 1992.

———, *Hernán Cortés*, FCE, México, 1990.

Martínez, María Elena, *The Concept of Limpieza de Sangre and the Emergence of the 'Race/Caste' System in the Viceroyalty of New Spain (Mexico)*, tesis de doctorado, Department of History, University of Chicago, 2002.

Martínez Gil, Fernando, *Muerte y sociedad en la España de los Austrias*, Siglo XXI,

Madrid, 1993.

Masuoka, Susan, *En Calavera: The Papier-Mâché Art of the Linares Family*, Fowler Museum of Cultural History, The University of California Press, Los Ángeles, 1994.

Marty, Martin, *Martin Luther*, Viking, Nueva York, 2004.

Matos Moctezuma, Eduardo, *Vida y muerte en el templo* mayor, FCE, México, 1998.

Maza, Francisco de la, "Los restos de Hernán Cortés", *Cuadernos americanos*, 1947.

McCaa, Robert, "El poblamiento de México: De sus orígenes a la revolución", en José Gómez de León Cruces y Cecilia Rabell Romero (eds.), *La población de México: Tendencias y perspectivas sociodemográficas hacia el siglo XXI*, Consejo Nacional de Población (Conapo), México, 2001.

McCullagh, Francis, *Red Mexico: A Reign of Terror in America*, L. Carrier & Co., Londres, 1928.

Mendoza, Vicente, *El corrido mexicano*, FCE, México, 1954.

Menéndez, Eduardo (ed.), *Prácticas populares, ideología médica y participación social*, CIESAS, México, 1992.

Mitchell, W. J. T., *The Last Dinosaur Book: The Life and Times of a Cultural Icon*, The University of Chicago Press, Chicago, 1998.

Moedano, Gabriel, "Danzas y bailes en recuerdo de los muertos", *Balletomanía: El mundo de la danza* 2, núm. 1, 1981, pp. 26-33.

Monsiváis, Carlos, " 'Mira muerte, no seas inhumana': notas sobre un mito tradicional e industrial", en *El Día de Muertos: The Life of the Dead in Mexican Folk Art*, Fort Worth Art Museum, Fort Worth, 1987.

Morrison, Suzanne, *Mexico's "Day of the Dead" in San Francisco, California: A Study of Continuity and Change in a Popular Religious Festival*, tesis de doctorado, Graduate Theological Union, Berkeley.

Muriel, Josefina, *Hospitales de la Nueva España*, vol. 1, *Fundaciones del siglo XVI* [1956], UNAM, México, 1990.

Nadal, Jordi, *La población española (siglos XVI a XX)*, edición revisada y ampliada, Ariel, Barcelona, 1974.

Navarrete, Carlos, *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*, UNAM, México, 1982.

Nietzsche, Friedrich, *La genealogía de la moral, un escrito polémico*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, 6ª edición, Alianza, Madrid, 1981.

Norget, Kristin, *Days of Death, Days of Life: Death and Its Ritualization in the Popular Culture of Oaxaca*, ms., Department of Anthropology, McGill University, 2002.

Normann, Anne, *Testerian Codices: Hieroglyphic Catechisms for Native Conversion in New Spain*, tesis de doctorado, Center of Latin American Studies, Tulane University, 1985.

Nutini, Hugo, *Todos Santos in Rural Tlaxcala: A Syncretic, Expressive, and Symbolic Analysis of the Cult of the Dead*, The Princeton University Press, Princeton, 1954.

Ohnuki-Tierney, Emiko, *Kamikaze, Cherry Blossoms, and Nationalism: The Militarization*

of Aesthetics in Japanese History, The University of Chicago Press, Chicago, 2002.

Olivera de Bonfil, Alicia, *La tradición oral sobre Cuauhtémoc*, UNAM, México, 1980.

O'Malley, Ilene, *The Myth of the Revolution: Hero Cults and the Institutionalization of the Mexican State, 1920-1940*, Greenwood Press, Nueva York, 1986.

Orellana, Margarita de, *La mirada circular: El cine norteamericano de la Revolución mexicana, 1910-1917*, Joaquín Mortiz, México, 1991.

Otte, Enrique, *Cartas privadas de emigrantes a Indias, 1540-1616*, Consejería de Cultura, Junta de Andalucía, Sevilla, 1988.

Pacheco, José Emilio, "Reloj de Arena: Infierno y paraíso de Zorrillo", *Letras libres*, marzo de 2001.

Palgi, Phyllis, y Henry Abramovitch, "Death: A Cross-Cultural Perspective", *Annual Review of Anthropology* 13, 1984, pp. 385-417.

Paz, Octavio, *El laberinto de la soledad, Posdata, y Vuelta a El laberinto de la soledad* [1949], FCE, México, 1981.

Pérez-Rayón, Nora, "La sociología de lo cotidiano: Discursos y fiestas cívicas en el México de 1900", *Sociológica* 8, núm. 23, 1993.

Pescador, Juan Javier, *De bautizados a fieles difuntos: familia y mentalidades en una parroquia urbana, Santa Catrina de México, 1568-1820*, El Colegio de México, México, 1992.

———, *The New World Inside a Basque Village: The Oiartzun Valley and Its Atlantic Exchanges, 1550-1800*, tesis de doctorado, University of Michigan, 1998.

Phelan, John Leddy, *El reino milenario de los franciscanos en el Nuevo Mundo*, trad. de Josefina Vázquez de Knauth, Instituto de Investigaciones Históricas, UNAM, México, 1972, serie Historia Novohispana, 22.

Poniatowska, Elena, *La noche de Tlatelolco*, Era, México, 1971.

Ramírez Leyva, Edelmira, "Alegría, derroche y diversión en la fiesta de los muertos decimonónica", en Guadalupe Ríos *et al*., *Día de muertos: La celebración de la fiesta del 2 de noviembre en la segunda mitad del siglo XIX*, Universidad Autónoma Metropolitana (UAM), México, 1997, pp. 21-31.

Ramos, Samuel, *El perfil del hombre y la cultura en México*, Imprenta Mundial, México, 1934.

Ramos Castañeda, Nydia, Darío Luis Pantaleón y Ernesto Ramos Rodríguez, *El Xantolo de Huautla: Rituales de vida y muerte en la Huasteca hidalguense*, Instituto Hidalguense de Cultura, Pachuca, 1992.

Reed, Nelson, *La guerra de castas de Yucatán*, trad. de Félix Blanco, ERA, México, 1971.

Reina, Leticia, *Las rebeliones campesinas en México, 1819-1906*, Siglo XXI, México, 1980.

Reyes García, Luis, *Documentos manuscritos y pictóricos de Ichcateopan, Guerrero*, UNAM, México, 1979.

Ricard, Robert, *La conquista espiritual de México*, trad. de Ángel María Garibay [1933], FCE, México, 1986.

Rojas Rabiela, Teresa, Elsa Leticia Rea López y Constantino Medina Lima, *Vidas y bienes olvidados: testamentos indígenas novohispanos*, 3 vols., CIESAS, México, 1999.

Romanell, Patrick, *La formación de la mentalidad mexicana: panorama actual de la filosofía en México, 1910-1950*, presentación de José Gaos, trad. de Edmundo O'Gorman, El Colegio de México, México, 1954.

Romero Flores, Jesús, *Iconografía colonial: Retratos de personajes notables de la historia colonial de México, existentes en el Museo Nacional…*, Museo Nacional, México, 1940.

Rosenblat, Ángel, *La población de América en 1492: Viejos y nuevos cálculos*, El Colegio de México, México, 1967.

Rosenblatt, Paul, R. Patricia Walsh y Douglas A. Jackson, *Grief and Mourning in Cross-Cultural Perspective*, Human Relations Area Files Press, New Haven, 1976.

Rulfo, Juan, *El Llano en llamas*, FCE, México, 1953.

———, *Pedro Páramo* [1955], FCE, México, 1981.

Ruz, Mario Humberto, "Del Xibalbá, las bulas y el etnocidio: Los mayas ante la muerte", *Icach: Revista de artes y ciencias de Chiapas*, 3ª época, núm. 3, 1988.

Ruz, Mario Humberto, "Los rostros de la resistencia: los mayas ante el dominio español", en *Del katún al siglo: tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas*, Conaculta, México, 1992.

Ruz Lhuillier, Alberto, *Costumbres funerarias de los antiguos mayas*, UNAM, México, 1968.

Schmidt, Henry, *The Roots of "lo Mexicano": Self and Society in Mexican Thought, 1904-1934*, The Texas A & M University, College Station, 1978.

Seed, Patricia, *Ceremonies of Possession in Europe's Conquest of the New World, 1492-1640*, The Cambridge University Press, Nueva York, 1995.

Sommer, Andrew, *Death, Remembrance, and Creativity: The Day of the Dead in a Minnesota Classroom*, tesis de maestría, Hamline University, 2000.

Suárez G., Ignacio, *Carranza, forjador del México actual: su vida, su muerte*, México, Costa-Amic, 1965.

Sugarmon, Miriam DeCosta, *The Debate Between the Body and the Soul in Spanish Medieval Literature*, tesis de doctorado, Johns Hopkins University, 1967.

Tanck de Estrada, Dorothy, *Pueblos de indios y educación en el México colonial, 1750-1821*, El Colegio de México, México, 1999.

Taussig, Michael, *The Magic of the State*, Routledge, Nueva York, 1997.

Taylor, William B., *Embriaguez, homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas*, trad. de Mercedes Pizarro de Parlange, FCE, México, 1987.

———, *Ministros de lo sagrado. Sacerdotes y feligreses en el México del siglo XVIII*, 2 vols., trad. de Óscar Mazín y Paul Kersey, El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación, El Colegio de México, Zamora,1999.

Taylor, William B., y Franklin Pease (eds.), *Violence, Resistance, and Survival in the Americas: Native Americans and the Legacy of Conquest*, Smithsonian Institute Press,

Washington, D. C., 1994.

Tenorio, Mauricio, *Artilugio de la nación moderna: México en las exposiciones universales, 1880-1930*, trad. de Germán Franco, FCE, México, 1998.

Thomas, Louis-Vincent, *Antropología de la muerte*, trad. de Marcos Lara, FCE, México, 1983.

Toor, Frances, *A Treasury of Mexican Folkways* [1947], Bonanza Books, Nueva York, 1985.

Tovar, Pantaleón, *Historia parlamentaria del cuarto congreso constitucional*, vol. 1, Imprenta de I. Cumplido, México, 1872.

Las tradiciones de días de muertos en México, SEP, México, 1982.

Trens, Manuel B., "La flagelación en la Nueva España", *Boletín del Archivo General de la Nación* 24, núm. 1, 1944, pp. 83-90.

Vera Estañol, Jorge, *Historia de la Revolución mexicana: orígenes y resultados*, Porrúa, México, 1957.

Villa Flores, Javier, *Defending God's Honor: Blasphemy and the Social Construction of Reverence in New Spain, 1520-1700*, tesis de doctorado, Department of History, University of California, San Diego, 2001.

Viqueira, Juan Pedro, *María de la Candelaria, india natural de Cancuc*, FCE, México, 1993.

———, *¿Relajados o reprimidos? Diversiones públicas y vida social en la ciudad de México durante el Siglo de las Luces*, México, FCE, 1987.

———, "El sentimiento de la muerte en el México ilustrado del siglo XVIII a través de dos textos de la época", *Relaciones* II, núm. 5, 1981, pp. 27-62.

Voekel, Pamela, *Alone Before God: The Religious Origins of Modernity in Mexico*, The Duke University Press, Durham, 2002.

Vovelle, Michel, "A Century and One-Half of American Epitaphs (1660-1813): Toward the Study of Collective Attitudes About Death", *Comparative Studies in Society and History* 22, núm. 4, octubre de 1980, pp. 534-547.

———, *La Mort et l'Occident de 1300 à nos jours*, Gallimard, París, 1983.

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, FCE, México, 2003.

Weiner, Annette, *Inalienable Possessions*, The University of California Press, Berkeley, 1992.

———, *Women of Value, Men of Renown*, The University of Texas Press, Austin, 1976.

Westheim, Paul, *La calavera*, FCE, México, 1953.

Widdifield, Stacie, *The Embodiment of the National in Late Nineteenth-Century Mexican Painting*, The University of Arizona Press, Tucson, 1996.

Zahino Peñafort, Luisa (ed.), *El Cardenal Lorenzana y el IV Concilio Provincial Mexicano*, Porrúa, México, 1999.

Zárate Toscano, Verónica, *Los nobles ante la muerte en México: actitudes, ceremonias y memoria (1750-1850)*, El Colegio de México, México, 2000.

Zepeda, Eraclio, *Benzulul*, Universidad Veracruzana, Xalapa, 1959.

Zolov, Eric, *Rebeldes con causa: la contracultura mexicana y la crisis del Estado patriarcal*, trad. de Rafael Vargas Escalante, Grupo Editorial Norma, México, 2002.

Zuidema, R. Tom, *Inca Civilization in Cuzco*, The University of Texas Press, Austin, 1990.

ÍNDICE ANALÍTICO

Absolución, 125.
Acaçayotl, 194.
Acuña, Manuel, 319.
adviento, 269.
agricultura, 91, 152, 161, 330; calendario, 269; cosecha y días de muertos, 249; en la época precolombina, 192.
agustinos, orden de, 91, 96; conversión de los indios y, 91; doctrina del purgatorio y, 118; número de frailes en la Nueva España, 85; sensibilidad apocalíptica y, 118. *Véase también* Iglesia católica.
Ajofrín, Francisco de, 283.
Alamán, Lucas, 350.
Alegoría de la muerte (Mondragón), 160.
Alemán, Miguel, 357.
alma, 96; el cuerpo en relación con el, 148-149, 153-156; cuidado de, 232-233, 235; la buena muerte y, 124; inmortalidad de, 147; enjuiciamiento de, 116; *Memorial* y, 222-223; migración de, 246; como amigas de los vivos, 225; en el purgatorio, 96-104; resistencia al Porfiriato y, 360-363, 364, 365, 366; intercesión de los santos para las, 245, 253, 467-468; transcendencia de las, 271; visitaciones de las, 448.
Altamirano, Ignacio Manuel, 264, 265.
Alvarado, Salvador, 380, 382.
Ambrosio, Juan, 464.
América española, 19, 59.
amor, 261, 271.
Amores perros (filme), 25.
Anales (Juan Bautista), 194.
Anderson, Arthur J. O., 127.
Anderson, Benedict, 28. Ángeles, Felipe, 372.
ángeles de la guarda, 213.
Ánima de Sayula, El, 279-281.
Annales, historiadores de los, 18.
antepasados, culto a los, 96; deuda con, 27, 96; flores y, 157-159; herencia del pasado pagano, 132; lealtad a los, 233; reciprocidad entre los vivos y los muertos, 245-246.
anticlerical, 272, 278.
Antigüedad clásica, 14, 17.
Antiguo Testamento, 100.
antropólogos / antropología, 11-13, 20, 324, 381; costumbres funerarias como campo de estudio, 442; días de muertos y, 49, 52; y el tema de la muerte, 11-12.

apaches, 378.
Apam, 157.
aparcería, 191.
apostasía, 158.
ara (retablo de piedra labrada), 101.
Argentina, 30.
Arguedas, José María, 36.
Ariès Philippe, 11, 13-16, 258; en la periodización histórica de la muerte, 18; "medicalización" de la muerte y, 19.
Arizmendi López, Daniel, 466.
arqueólogos/arqueología, 357, 359, 400, 464.
arquitectura, 22, 28, 241, 396, 397, 454.
Arróniz, Marcos, 272, 277.
arte moderno, 46, 52, 396-402, 442.
artistas, 24-26, 43, 46, 47, 387, 432; escultura azteca y, 43; mexicanos y chicanos, 444; modernismo y, 399, 401; proletarios, 401; Revolución mexicana y, 396.
Asunción, Domingo de la, 89.
Atahualpa, 59, 60.
Audiffred (caricaturista), 405, 408.
Auschwitz, campo de concentración, 59.
autenticidad, 393, 398-399.
auto de fe, 170, 183.
Ávila Camacho, Manuel, 374.
ayuno, 97, 98, 100, 121-123, 129, 130, 214, 224.
aztecas, 42-46, 50, 68, 243, 286; actitudes ante la muerte, 151-155; calendario, 112; creencias en la vida después de la muerte, 154; culto a la santa Muerte y los, 40; descendientes de reyes, 372; dioses de los, 52, 163; escultura como arte clásico, 48; estado moderno nacional y, 369; fiestas de los, 46, 116; identidad chicana y los, 447, 552, 453; imaginería de la muerte de los, 268-269; leyenda de los cinco soles, 54; literatura mexicana y, 410; misioneros y los, 139; prácticas de incineración de los, 156, 164; sacrificios humanos y los, 162, 400, 405; tributo a los españoles, 188; tzompantli (hilera de cráneos), 46, 51, 399.
Aztlán, 444, 450.
Azuela, Mariano, 395.
Bancroft, Hubert, 375.
Bankhardt, Samuel, 319.
Barreda, Gabino, 319.
Barrera, Manuel, 273, 300.
Barroco: asalto reformista contra, 252-255, 257, 325-326; canto del cisne del, 260; cultura popular mexicana y, 252; domesticación del culto a la muerte, 227; en España, 96, 204; prácticas funerarias, 219; racionalistas y, 281; ritual de la muerte e identidad de clases en

el, 220-223; tensiones en las representaciones de la muerte, 266-272.
Bartra, Roger, 388.
Bataille, Georges, 15, 66.
bautismo, 86-89, 178; de los niños, 91; identidad cristiana y, 121; muerte antes del, 200; purgatorio y, 121; salvación sin, 92.
Baxter, Richard, 171.
Becker, Ernest, 439.
Benavente, Toribio de (Motolinía), 66-67, 72, 74, 128, 72n.; en costumbres funerarias del Día de Ánimas, 108, 112; restos de Cuauhtémoc y, 355; días de muertos y, 181, 189; en sufrimiento indio, 161; en relaciones de propiedad indígena, 192; en colonizadores españoles, 140.
Benavides, Antonio ("El Tapado"), 346.
Benzulul (Zepeda), 391.
Berdan, Frances, 127.
Beristáin, José Mariano, 248.
Best-Maugard, Adolfo, 398.
Betanzos, Domingo de, 72.
Bierhorst, John, 163.
Blanco, José Joaquín, 435-436.
Blanco, Lucio, 371.
Blauner, Robert, 440.
Bolaños, Joaquín, 29, 255-257, 260, 266; imaginería macabra de, 260, 271; como moralista, 278; imaginería de la *vanitas*, 334.
Bolívar, Simón, 39.
Bolivia, 30.
Bonaparte, Napoleón, 330, 333, 337.
Bonfil, Guillermo, 262, 324, 434.
Bonifacio VIII (papa), 240.
Borah, Woodrow, 176.
Borbón (dinastía), 329.
Bradbury, Mary, 440, 441.
Brandes, Stanley, 19, 52, 53.
Brasil, 30.
Breton, André, 24, 47, 400, 400n., 442-443.
Brodman, Barbara, 387.
bromas, 405.
Bruja, La (periódico liberal), 272, 273.
budismo, 21, 34.
Buenos Aires, 331.
Burgoa, Francisco de, 113-114, 181, 205.

burguesía, 48, 317, 376, 394, 399, 401. *Véase también* clases, diferencia de. burocracia, 340, 456-457.
Bustamante, Carlos María de, 348.
cabeceras, 241.
Cabrera y Quintero, Cayetano, 69.
caciques, 91, 115, 178; asesinados en revueltas pueblerinas, 369, en la litaratura, 25, 390; estrategia española para limitar su poder, 196; tumbas y momias de, 166-167.
calacias, 17.
Calavera "Las bicicletas" (Posada), 366.
Calavera Chicana, La, 444.
calaveras, 13, 23, 149, 313; de azúcar, 46, 46, 218, 230, 269, 271, 304, 305, 313, 399, 442, 449; en caricaturas políticas, 424-425, 425, 432; en caridad funeraria, 217-219; en periodismo satírico, 361-362, *362*; iconografía comparativa, 159; identidad nacional y, 434; poesía satírica, 404, 429-430; representaciones barrocas de, 266, 267; secularización y, 335.
Calaveras cínicas (Audiffred), 405, 427.
Calvino, Juan, 171.
campesinos, 68, 174, 324, 404; cofradías de, 325; como víctimas de la violencia revolucionaria, 367; en caricaturas políticas, 419, 421.
Campos y Fernández de Sevilla, F. J., 104.
Candelaria, día de la, 235.
canibalismo, 165, 399 Canquicuiz, Francisco, 195.
Cantares mexicanos, 68, 157.
capitalismo, 12, 43, 49, 207, 367, 408; contrarreforma y, 171-174; doctrina del purgatorio y, 204; en el porfiriato, 362; imaginería de Posada como crítica política del, 419; ley de restitución y, 383; rebeliones de indios y, 378.
Cárdenas, Juan de, 153.
Cárdenas, Lázaro, 373, 384.
Cardoza y Aragón, Luis, 23, 402.
Careri, Gemelli, 283.
caridad, 97, 100, 110, 217-222, 224, 252.
Carlos, don (hijo de Nezahualpilli y nieto de Netzahualcóyotl), 177-178, 182-183.
Carlos II, rey de España, 222, 329, 339.
Carlos V, rey de España, 138-140, 203, 247-248.
carmelitas descalzos, orden de, 76-77, 283.
carnaval, 249.
Carranza, Jesús, 388.
Carranza, Venustiano, 371-373.
Carrillo, Amado, 465.
Carrillo, Martín, 99, 226.

cartas, juegos de, 82.
Casas, Bartolomé de Las, 60-63, 74, 76; animalización de los indios, 81; búsqueda de protección a los indios por, 116; crueldad de los conquistadores denunciada por, 82, 134-135; defensa a Cortés, 345; días de muertos y, 112-113; en la guerra indígena, 73; indios y la ley natural, 181.
Casaus, Ramón, 330-331.
Caso, Alfonso, 357, 408.
Castellanos, Rosario, 392.
cátaros, 103.
Catedral metropolitana, 232, 238, 248, 295; reliquias de caudillos en, 340, 344, 350; ritos funerarios y, 335.
Caudillos, 40, 338-339; en la transición del periodo colonial al nacional, 339-343; literatura mexicana y, 394; reliquias nacionales y, 350-355; revolución espectral y, 347-350; surgimiento del caudillismo moderno, 343-345.
Ce Ácatl Quetzalcóatl, 156.
Celaya, batalla de, 368.
celtas, 36.
cementerios, 229, 233, 264, 312; "campañas de desfanatización" y, 404; costumbre de "llorar el hueso", 230, 289, 410; descomposición de los cuerpos en los, 272-275, 455-456; día de Todos los Santos en los, 263; diferencia de clases y, 317; Paseo de Todos los Santos y, 294-295; restos de los caudillos en, 354; sepulturas y tumbas, 259, 454-455; temor a la muerte y, 255, 256. *Véase también* Panteón de Dolores.
cempasúchil, flores de, 62, 158, 159, 235, 259, 262, 311, 407, 449.
Cerralvo, marqués de, 342.
Cervantes, Fernando, 172, 181-183.
Cervantes, Miguel de, 125, 126, 210.
Charlot, Jean, 47, 400, 401.
Chaunu, Pierre, 11, 18.
Chiapas, 125, 151, 152, 391; culto a san Pascualito en, 461-463; durante la conquista, 81, 82, 89; guerras indias en, 378, nombres indios en, 200.
Chile, 30, 134.
Chimalpahin Cuauhtlehuanitzin, Domingo Francisco de San Antón Muñón, 107, 108, 236, 237.
Cholula, 80, 260, 339.
Choque de un eléctrico con un carro fúnebre (Posada), 364, 365.
Christian, William, 104.
Cid Campeador, 248, 337, 340.
cielo, 96, 121, 134, 156; acceso de los indios al, 209; acceso de las almas del purgatorio al, 101, 116, 226; bautismo y, 89; Gran Mortandad y, 87; juicio final y, 119, 121; santos y, 97.
ciencia, 33, 47, 337; catolicismo modernizador y, 257; contrarreforma y, 173; en el papel de la religión, 383; indiferencia por, 253; Reforma y, 254, 258.
Cieza de León, Pedro, 59, 134, 136.

cine, 49, 404, 405.
Ciudad de México, 26, 43, 105, 199; Alameda Central, 310-318, 335, 412; arte moderno y arquitectura, 397; cementerios de, 276-277, 417, 274n.; cofradías en, 232; Corpus Christi en, 106; Cortés, captura de, 103; Cortés, restos de, 342, 343; crisis de impuestos (1565), 201; culto a la santa Muerte en, 460, 462, 463, 465, 469; Días de muertos en, 108; diferencias de clases en, 311-314, 316-318, 449-450; disturbios del Parián, 299; ejecuciones en, 190; epidemia matlazáhuatl (1736), 69; escudo de armas, 210; franceses expulsados de (1867), 293; fuerzas del mercado en, 281-292; *Halloween* en, 437; hospitales en, 85, 125; ocupación de los Estados Unidos, 301; Paseo de Todos los Santos, 299-301; periódicos, 404; reliquias de caudillos en, 352; resurgimiento de las creencias en, 177, 179; Rotonda de los Hombres Ilustres, 33; situación económica (décadas de los setenta y ochenta), 427, 428; terremoto (1985), 432, *432*; Universidad Nacional, 52, 430, 432; *Véase también* Catedral metropolitana; Panteón de Dolores; Zócalo.
ciudadanía, 377.
civilización, 62, 66, 151, 175, 324, 408.
clase media, 262, 312, 376, 400, 409, 416.
clase trabajadora, 398, 399, 420.
clases, diferencia de, 18, 55, 298; caridad y "calaveras" y, 218, 219; clases bajas caracterizados como bárbaros, 37; colonos españoles y, 140, 141; distinción entre "popular" y "elitista" en la historia, 261-266; en caricaturas políticas, 424, 425, *425*, 427; entretenimientos populares y, 305-306, 310, 313-315; epidemias y, 70; esqueletos y, 44, 48; *Halloween* y, 413, 416, 437-438; identidad en la época barroca, 220-222; imaginería de Posada como subversión de, 419; lucha de clases, 50; métodos de ejecución y, 368; progreso como vanidad y, 364; reentierro de Cortés y, 344; reforma y, 254; "sociedad de dos pisos" y, 429-430; temor al infierno y, 259.
Véase también burguesía; clase media.
clasicismo, 397, 302n.
Clemente VIII (papa), 218.
clero, 82, 92; almas y, 248-249; Concilios Provinciales de México y, 121; culto a san Pascualito y, 488; fantasía mesiánica entre el, 86-87; hospitales y, 92; liberales radicales y, 326; reforma y, 254. *Véase también* obispos; sacerdotes.
Cluny, monasterio de, 97, 245.
Coatlicue (diosa de la tierra), 155.
Coatlicue (piedra), 268.
cofradías, 138, 231-236, 251, 460.
Colón, Cristóbal, 117, 158.
colonialismo/época colonial, 42, 175-177; documentación de, 104; ejecución de Maximiliano y, 35-36; guerras de indios y, 378; leyenda negra y, 61, 62; liberación nacional y, 383; poderes sobre la vida y la muerte en, 77-92; revueltas populares durante, 367.
Coloquios (Sahagún), 132.
comercialismo, 409, 411, 415.

Comisión de Mercados, 300, 301.
comunidades, 18, 26, 131, 447; apropiación de los muertos, 355-359; división de clases y, 317; mayas, 152; mexicano-estadunidenses, 450; ofrendas y, 110; purgatorio y, 100, 220.
comunistas, 383, 387.
Concilio de Trento, 78, 85, 103, 140, 183; administración clerical de la muerte y, 98-99; doctrina del purgatorio y, 157, 172; indulgencias y, 173; persecución de la idolatría y, 183, 199.
Concilios Provinciales de México: primero, 78-80, 121-122, 145, 196, 232-234; segundo, 129, 147; tercero, 80, 103, 125, 129, 133, 166, 240; cuarto, 43, 220-222, 268, 143n., 145n.
condenación, 97, 98, 116, 126, 213, 325; ejecuciones y, 190; miedo de, 256, 259; san Agustín en, 164.
Véase también infierno.
condición poscolonial, 31, 32, 34.
confesión, 75, 78, 80, 84, 85, 89, 98, 118, 125, 127, 197, 225, 235.
Confesionario mayor en la lengua mexicana y castellana (Molina), 202.
Congreso Mexicano, 37.
conquista/conquistadores, 59-61, 208, 349n., caudillismo y, 339, elección de nombres de los indios y, 198-199; Estado español y, 190-191; fiestas indígenas y, 110; muerte de pueblos indios y, 61-69; nueva conquista, 381; panegiristas de, 117; pecados de, 134-137, 140; persecución de la idolatría y, 183; rechazo popular de, 349; remordimiento de los, 134-137; violencia de, 63-66, 94-95, 176, 180-181, 190-191, 386. *Véase también* Estado moderno.
conservadores, 62, 360, 379.
constituciones, 375, 418; española (1812), 349; mexicanas (1857), 41, 42, 380; (1917), 380, 392, 458.
Véase también Estado moderno.
consumo, cultura del, 388, 392, 430.
contrarreforma, 158, 171-174, 183.
contrato social, 42, 47, 375, 377.
conversión, 63, 87, 89, 103, 130; capitalismo y, 173; conquista y, 112, 117, 181; Corpus Christi y, 106-107; espectáculos públicos de, 208, 209; "idolatría" y, 152, 209; mesianismo y, 89; niños y, 87; nominal, 90; ofrendas y, 108; plagas y, 70, 85; razones de los indios, 112; santos y, 152, 219.
convites, 223, 224.
Cook, Sherburne, 176.
Córdova, Arturo de, 405.
Corona española, 79, 82, 84, 92, 93, 138, 343, 354; burócratas de, 104; práctica testamentaria y, 201; extracción tributaria y, 202-204.
Corpus Christi, 106-107, 107n., 108, 210; ciclo agrícola y, 269; imposible domesticación de la fiesta de, 235.
Cortés, Hernán, 84, 136, 178, 339n.; como caudillo, 339; culto criollo a, 354-355; dudas en su

lecho de muerte, 135; toma de la ciudad de México, 103; como nuevo Moisés, 74, 95; opinión pública y memoria de, 348, 349; sumisión a Dios, 208; traslado de sus restos, 343-345.
Cortés, Pedro, 341.
costumbre estadunidense, adopción de la, 414, 418, 436.
Covarrubias, Sebastián de, 337.
creencias indígenas, resurgimiento de las, 177-180.
criminales, 466, 468.
criollos, 20, 87, 107n., 257, 343; culto de Cortés y, 354; patriotismo de, 360.
cristianismo, 11, 12, 14, 209, 264; adhesión formal al, 90; catecismo, 128; conversión al, 60, 70, 125-126; conversión indígena al, 89-91, 106, 112; estado natural y, 181; expansionismo del, 131; fundamentalista en los Estados Unidos, 446; hospitalidad y, 84; martirio como piedra angular del, 34; nuevos y viejos cristianos, 74, 141, 143; rechazo cismático del purgatorio, 103; sacrificio en el, 156; subversión por la idolatría, 268; visión maya del dios cristiano, 121.
Véase también Iglesia católica; protestantismo.
Croix, Teodoro de, 215-216, 219, 220, 251.
cruz, simbolismo cristiano de la, 129, 235, 268-369; como árbol de la vida, 270; prácticas funerarias y, 162, 277; reliquias y, 235; señal de la, 143, 189, 244, 251, 455.
Cruzadas, 117.
Cuaresma, 108, 123.
Cuauhtémoc, 39, 355, 357-359.
cubismo, 396, 398.
Cuéllar, José Tomás de, 262, 311.
cuevas como lugares de enterramiento, 151, 164, 166, 168-170, 267.
Culhuacán, 204, 206, 244.
cultura (“alta”), 26, 388.
cultura folklórica, 262, 264.
cultura popular, 23, 54, 56, 213, 457; apropiación nacionalista de, 388; arte moderno y, 400, 403; autenticidad y, 24, 26; culto a la santa Muerte y, 263; días de muertos y, 262, 439; distorsión de, 392; española, 165; mestizaje y, 40-41; opinión pública y, 332; orígenes de, 324, 338; porfiriato y, 326; purgatorio y, 171; reciprocidad entre vivos y muertos, 243-252; representación de la muerte y, 55; universalismo y, 53.
cultura rural, 408.
danse macabre europea, 50.
Dávila Padilla, Agustín, 69, 72.
Davis, Diane, 426, 427.
Dean Caroyn, 106.
decapitación, 268, 349n.
Decorme, Gerardo, 41.
“Del cuidado de los muertos” (san Agustín), 246.

Delumeau, Jean, 11, 14, 19.
democracia, 52, 53, 316, 374-377, 415, 459.
demógrafos/demografía, 175-176, 440.
Deportados al Valle Nacional (Posada), 367.
derechos humanos, 52, 54, 380, 433.
desfanatización, campañas de, 398, 420.
desmembramiento, 268.
despotismo oriental, 35.
devoción a la Santa Muerte (revista) 464.
Día de los Muertos (Calaveras y *Halloween*), 430
Día de muertos: la fiesta urbana (Rivera), 44, 45, 47, 265.
diablo, imágenes del, 106.
Diario de México, 297.
días de muertos, 13, 38-39, 45, 232; antepasados y, 152, 209, 249; arte mexicano moderno y, 399; arte, 44, 363, 364, 365; ayuno y abstención de trabajar, 121-130; calendario católico y, 16; caridad y, 218, 219; ciclo agrícola y, 269; colonos españoles y, 139-140; comercialización de, 409-411, *411*, 414; como ocio, 324, 409; como tradición inventada, 50; cristianización y, 131; detractores liberales de, 293-294, 307; diferencia de clases y, 261-266, 313-316; domesticación de, 221, 230, 233-236, 251-253; durante el periodo temprano posterior a la conquista, 104-117; elementos dionisiacos, 51, 255; en caricaturas políticas, 424, 425, 427; en el contexto internacional, 139-442; en la Europa medieval, 246; en los Estados Unidos, 443-445, 448-454; florecimiento en el siglo XIX, 258; fuerzas del mercado y, 281-291; genealogías de la muerte y, 50-55; guerra con los Estados Unidos y, 302-303; imaginería macabra de, 19; indigenización de, 141-146; influencia precolombina y, 53, 54; jerarquía social y, 214-215; muerte como tótem nacional y, 23; nacionalismo y, 44, 45, 314-316; ofrendas en, 132-133; opinión pública y, 337, 408-409, 429-435; Paseo de Todos los Santos y, 294-295, 296, 300; pérdida de popularidad, 403-405; reciprocidad entre vivos y muertos, 245; sincretismo de *Halloween* y, 429, 435-438, *438*, 453, 454; turismo y, 409-410; urbano y rural, 262-263;
Díaz del Castillo, Bernal, 134.
Díaz, Porfirio, 33, 42, 326, 417; apropiación de los enemigos muertos, 360, 370; censura bajo la dictadura de, 336; culto a los héroes nacionales y, 316, 319; ferrocarriles y, 321; imagen nacional y, 309; memoria de las víctimas de las guerras civiles y, 360; Paseo de Todos los Santos y, 307-308, 317-320; satirizado, 362. *Véase también* porfiriato.
Diccionario burlesco y formalesco (Fernández de Lizardi), 36-37.
dinosaurio, fósiles, 32-33, *33*.
Disturbios del Parián, 299.
Doce pares de Francia, Los, 340.
Domínguez, Belisario, 371.
dominicos, orden de, 43, 68; control de la Iglesia sobre la muerte y, 205; despoblamiento de la Nueva España y, 70-73; día de Todos los Santos y día de Ánimas y, 108, 112, 113-114;

doctrina del purgatorio y, 120; en la muerte de españoles e indios, 80, 81; número de frailes en la Nueva España, 85; provincias controladas por, 88; sensibilidad apocalíptica y, 119. *Véase también* Iglesia católica.
Don Juan Tenorio (Zorrilla), 265, 305, 322-323, *323*, 415.
Durán, Diego, 43, 68, 108, 114; en la idolatría y entierros de indios, 181; en los días de muertos, 188; en los rituales del Día de Todos los Santos y Día de Ánimas, 111-112.
Echeverría, Luis, 358, 421, 424, 426.
Edad Media, 18, 116, 182, 183.
educación, 254, 307.
Egipto, las Diez Plagas de, 66, 68, 72.
ejecución pública, 78, 184-185, *185*, 346; clericalización de la muerte y, 184-186, 188, 190; moderna, 352, 368, 369, 370, 371, 372-375.
ejército, 379.
Elias, Norbert, 16, 394.
encomenderos, 83, 194, 195, 203.
encomiendas, 79, 135, 191.
enemigos, 16, 18, 42, 47, 267.
entierros, 12, 18, 26; administración sacerdotal de, 131; al alba de la era cristiana, 96; cuerpos descompuestos y, 274; de los indígenas, 155, 165-170, de los mayas, 152; doctrina católica y, 162-166; en las iglesias, 97n., 148, 146, 162-163, 246, 267; en Mesoamérica, 155; impuestos y, 221-222, reforma de, 257, 325.
epidemias: conversiones y, 89, 141; crisis demográfica y, 65; división étnica y, 69-77; entierros y, 274n., 275-276; evangelización y, 120; medicina europea y, 92.
Véase también plaga.
Erasmo, 182.
erotismo, 388-390, 392, 451.
Escalante, Fernando, 376.
esclavitud, 65, 83, 89, 116; haciendas y, 190; nobleza india y, 195; revolución capitalista y, 174, 179.
Escobar, Matías de, 91.
escuela californiana de demografía histórica, 176.
escuela de las mentalidades, 18, 22.
escuintle, 164.
esfera pública, 254, 303, 338, 403-415.
España, 19, 39, 140, 383; aspiración al martirio en, 34; intento de recolonizar México, 299; leyenda negra y, 61-62, 63, 345; rivales coloniales de, 61-63; conquistas en América, 59-61; Contrarreforma y, 173; decadencia de, 253, 329; descubrimiento de América por, 118; epidemias en, 70; doctrina del purgatorio en, 98, 100-101; Revolución francesa y, 330; migrantes a la Nueva España, 138; invasión napoleónica de, 330-332; como paladín de la fe católica, 173, 331.
español, idioma, 26-27, 128, 437, 444.

Española, La (isla), 59, 71, 92, 135.
españoles, 47, 51; atrocidades de, 81, 83; actitudes ante la muerte, 19, 147-150; control sobre las ceremonias cristianas, 144-149; epidemias y, 70-74, 76; avaricia de, 108; animalización de indígenas por, 80, 81; poder militar de, 90; degradación moral de, 83; nacionalización del culto a la muerte y, 222-223; organización de la muerte por, 63-68; de generaciones posteriores a la conquista, 137-141; superioridad social sobre los indígenas, 130, 140; almas de los héroes, 248.
Espinosa, Alonso de, 115, 189.
espíritu curativo, 355.
Esposito, Matthew, 317.
Esqueleto de la señora Morales, El (filme), 405.
esqueletos, 51, 429; como el tótem nacional de México, 402; de dulce, 230; exhumación de, 354; en caricaturas de periódicos, 407; imaginería de Posada y, 23, 401-402, 424; juguetón, 24, 42.
Véase también calaveras.
Estado colonial, 55, 176, 210, 326; agricultura y, 160; intereses de la Iglesia en conflicto con, 203-204; consolidación de, 185; sistema capitalista temprano mundial y, 176; ideología de, 210; justicia y, 206, 207; normalización de, 190; origen, 61-63; poderes sobre la muerte, 78; práctica testamentaria y, 201, 202; violencia como fundación de, 83.
Véase también Corona española; Nueva España.
Estado moderno, 326, 427, 381 n.31; control de la historia nacional, 355; corporativismo de, 420, 421, 422, 424; pérdida de prestigio del, 458-459, 466; héroes nacionales y, 457-458; asesinatos políticos y, 372-375; esfera pública y, 338; represión y, 416; contrato social y, 377; vanidad de, 365.
Véase también Revolución mexicana; nacionalismo.
Estados Unidos, 40, 52, 377, 380, 429; frontera con México, 460-461; Guerra civil, 367; días de muertos entre chicanos, 444-454; negación de la muerte en, 11, 12, 21, 258; como imperio 63; relación fatídica con México, 383; *Halloween* en, 434-436; invasión de México, 300-302; mexicanos migrantes a, 434-435; México como botín imperial de, 28, 32-33; como objetivo de caricaturas políticas, 415, 417; representación de la muerte en, 438, 440-442; culto a la santa Muerte en, 463; estatus totémico de la muerte y, 56.
estados-nación, 34, 63.
estancias, 77, 79.
estructuralismo, 396.
eucaristía, 125, 225-226, 234, 266, 269.
Europa, 13, 14, 83, 377, 380; crisis demográfica en, 65; *danse macabre* en, 50; denegación de la muerte en, 20, 258, 259; guerra religiosa en, 213; medieval, 246; representación de la muerte en, 449, 440, 441.
evangelización, 89, 117-131.
evolucionismo, ideología del, 377, 380.
Excélsior, 372, 374, 405.

Exequias de Murat, Las, 333, 334.
existencialismo, 96.
extremaunción, 84, 86, 98, 256.
Farris, Nancy, 90, 203.
fascismo japonés, 34.
Felipe II, rey de España, 104, 105, 138, 139.
Felipe III, rey de España, 138.
Felipe IV, rey de España, 138, 139.
Feria, Pedro de, 125.
Fernández de Lizardi, Joaquín, 36, 289-291, 346-349, 402; en ejecuciones públicas, 346; en el Zócalo, 295; oraciones funerarias y, 337; restos de Cortés y, 336.
Fernández, Benito, 169.
Fernández, Indio, 49.
Fernando VII, 337.
ferrocarriles, 321, 362-363, 368, 376.
festividades, 105-108, 264, 411.
feudalismo, 174, 379.
Field Jurado, Francisco 371.
fincas, 70.
Fondo Monetario Intenacional, 429.
formación de la identidad, 447.
fotografía, 370.
Foucault, Michel, 77, 85.
Francia, 14, 61, 258, 378, 380.
franciscanos, orden de, 66-67, 74, 85; Cortés y, 208-209; día de Todos los Santos y de las Ánimas y, 108, 112; doctrina apocalíptica y, 117-120, 131; hospitales y, 83-84; humanismo y, 182; nobleza azteca y, 133; idolatría como blanco, 380; monasterios, 122; santos, 87; manuscritos testerianos y, 142-143; pérdida de popularidad de la Nueva España y 71-72. *Véase también* Iglesia católica.
Franklin, Benjamín, 174.
Freud, Sigmund, 24. “Frontera increíble, La” (Revueltas), 394.
Fuensalida, Francisco de, 149.
Fuentes, Carlos, 392-394.
Fulcheri, Agustín, 308-309, 311.
funerarias, costumbres, 15, 66, 146; barrocas, 332; de los primeros cristianos 96-97; festividades, 132; exequias, 248; 332-339; reforma de, 288; restricciones en, 215-216, veladas fúnebres, 265.
Furst, Jill Leslie, 154.
Gage, Thomas, 110, 283.
Galatea, La (Cervantes), 126.

Gálvez, José de, 253.
Gamboa, Fernando, 400, 400n.
Gamio, Manuel, 357, 381, 408.
García de Salvatierra (fraile), 87.
García Mena, Gilberto, 466.
Garciagodoy, Juanita, 262.
Garibay, Ángel María, 196.
Garrido Canabal, Tomás, 382.
Gazeta de México, 297.
generación de la onda, 391.
Gerhard, Peter, 240.
Gibson, Charles, 132.
Gilberti, Maturino, 71.
globalización, 54, 429, 431, 469.
Gómez, Arnulfo, 371.
Gómez, José, 344.
Gómez Farías, Valentín, 378.
González, Manuel, 309, 360.
González, Pablo, general, 369.
González Iñárritu, Alejandro, 25.
Gorer, Geoffrey, 439.
Gorostiza, José, 25.
Goya, Francisco de, 401.
gracia, estado de, 88, 124, 186.
Gran Bretaña, 12, 36, 62; justificaciones coloniales de, 36, 37, 67; como rival colonialista de España, 65, 66, 67; denegación de la muerte, 442.
Gran panteón de calaveras (Posada), 363, 364.
Grandeza del alma (san Agustín), 146-147.
Greenleaf, Richard, 182.
Gregorio IV (papa), 97.
griegos antiguos, 16-17.
Grijalva, Juan de, 86.
Gruzinski, Serge, 156, 460.
Guadalajara, 106, 288, 346.
Guadalupe, virgen de, 40-41, 297, 306.
Guarionex, 59.
Guatemala, 81, 82, 89, 110, 247; Audiencia de, 201; culto a san Pascualito en, 461, 463; mayas de, 152.
Güemes, Juan Vicente, conde de Revillagigedo, 330.
Guerra Civil en los Estados Unidos, 368.

guerra de los treinta días, 173.
Guerra de Troya, 16.
Guerra, François-Xavier, 379.
guerras, 17, 19-21, 65, 275; huesos de enemigos como trofeos de guerra, 257; de la conquista, 72, 92; de independencia, 259, 326, 347, 377; guerras indias, 378; guerras civiles mexicanas, 360; invasión de los Estados Unidos a México, 300-304.
guerras de castas, 376.
Guerrero, Vicente, 29, 352, 370.
Guijo, Gregorio Martín de, 190, 283.
Gutiérrez Nájera, Manuel, 263-266, 319.
Gutiérrez Rubín de Feliz, Juan, 281.
Guzmán, Eulalia, 356-358.
Guzmán, Martín Luis, 395.
Habsburgo, dinastía, 329.
haciendas, 60, 81, 85, 116, 174, 191, 303, 337, 375.
Haití, 30.
Halloween, 262, 411, 426, 431-437, 438, 446; adoptado por las clases altas y bajas, 413, 414, 417; comercialismo de, 419; en Baja California, 453-454; incorporación e integración de, 435-436; reacción de la izquierda, 429-430, 434.
hambrunas, 65, 67, 92, 186.
Hank González, Carlos, 426.
Helvetio, 335.
heredades, 192.
herejía, 158.
herencia, organización de la, 210, 221.
Heródoto, 17.
héroes nacionales, 316, 318, 320.
Herrero, Rodolfo, coronel, 373.
Hertz, Robert, 11.
Hidalgo y Costilla, Miguel, 346-349.
Hijo del Ahuizote, El, 361-362.
Hinojosa, Fernando Ortiz de, 129, 133.
Historia precolombina, 14, 113; genealogías de la muerte y, 51, 52; ritos indígenas, 111-112; cultura del maiz y, 175; arte moderno mexicano y, 397, 399; estado nacional moderno y, 355; relaciones de propiedad y, 192.
historia, 11, 12, 254, 409.
historiadores, 19, 63, 104, 105, 337, 372.
Holanda, 61, 62.
holocausto del siglo XVI, 55, 61-64, 69, 93.
homosexualidad, 198, 432.

“Honras fúnebres a una perra” (anónimo), 255, 332, 333.
Horcasitas, Fernando, 121, 408.
hospicios, movimientos de los, 442.
hospitales, 84-85, 93, 100, 110.
huehues (antepasados muertos), 249-250.
Huerta, Victoriano, 44, 371, 374, 386, 249-250.
huesos, 87, 239, 338-339.
Hugo, Victor, 30.
huicholes, 151, 158, 164, 167-168, 170.
humanismo, 56, 57, 153, 190.
humor negro, 24, 277, 326, 400, 442.
ideología de género, 12, 234-235.
idolatría, 43, 60, 87, 147, 198; culto de los antepasados e, 133; del catolicismo, 382-383; ejecución como castigo por, 185-186, 190; ofrendas de comida, 111; prácticas funerarias autóctonas, 181; Inquisición, 169, 182-184; resurgimiento de las creencias 177; suplantada por la superstición, 268.
Véase también paganismo.
Iglesia anglicana, 171.
Iglesia católica, 44, 148, 151, 457; catecismo y oraciones, 142-143; caudillismo y, 354; competencias entre cabeceras y, 240-241; confrontación con el protestantismo, 213; control sobre la vida después de la muerte, 171-175, 226-227, 238, 255; corrupción papal, 118; culto a la santa Muerte y, 460-462; días de muertos y, 51, 53, 439; el Vaticano y, 118, 131, 172, 232; hegemonía de, 253; impuestos y, 202; intercambio entre vivos y muertos, 243; liberalismo y, 62, 375, 379-380; lo macabro y, 19; modernización de la, 257, 258, 325, 414; monarquía universal y, 118; ofrendas y, 225-226; papel mediático entre vivos y muertos, 152; purgatorio y, 96-104; raíces paganas y, 43; ritos funerarios, 161-163; secularización y, 321; tierras de indios expropiadas por la, 203, 204. *Véase también* cristianismo.
Iglesia indiana, 72, 161.
Iglesia tridentina, 129, 217, 256.
Iglesia, padres de la, 118-119, 148, 172, 240, 257.
iglesias: construcción de, 63, 77, 92; entierros en, 150, 166, 259, 266; incendios de, 279, 282; parroquias, 240, 245; uso profano de, 233-234; reliquias y, 235; almas de los muertos en, 101; colonos españoles y, 138; en los pueblos, 241-243.
Ihiyotl (espíritu del aire nocturno), 154-155.
Ilustración, 43, 48, 255, 258, 281, 329, 335.
imaginería macabra, 254, 256-257, 265, 426; humor e, 260; modernización e, 273-280; en pinturas, 260.
Imparcial, El (periódico), 316, 336, 365.
Imperialismo, 21, 30, 43.
Imperio Otomano, 117.

impuestos, 179, 204, 202, 210, 220, 376.
In animastin ihuan alvaceasme (texto en lengua indígena) 196-198.
incas, 59-61, 136, 167.
incineración, 151, 155, 156, 164, 166, 170, 456.
Independencia de México, 291-293, 298; política del cuerpo e, 337-339; héroes de, 39; violencia revolucionaria e, 367.
India, 35.
"indianidad", 44.
indigenismo, 25, 381, 444-445.
indios mexicanos, 19, 47, 376-377; actitudes hacia la muerte, 151-153; aliados españoles contra los aztecas, 243; animalización (bestialización) de, 80, 81, 94, 116; arte moderno, 398-399; buena muerte, 125; como casta subalterna de trabajadores, 174; como cristianos nuevos, 125-130; costumbres del Día de Ánimas, 108; creencias en la vida después de la muerte, 153-156; cristianización de, 78, 89-91; disminución de la población de, 63-68; educación de, 142; en asentamientos compactos, 131, 209; en literatura, 390; esclavización, 83; evangelización de, 121; tributos de, 192-194; guerras contra, 378; índice de mortandad en el periodo colonial, 52; pobreza de, 214; prácticas para poner nombres, 199-201, 220; rebeliones de, 107n.; resurgimiento de las creencias entre, 177-180; salvación de las almas de, 80, 86, 121; suicidio de, 187-189; supervivencia como casta inferior, 76; trascendencia de los cuerpos, 267; traslado generalizado de la población, 78-80.
individuación, 192, 196-206.
indulgencias, 103, 105, 118, 171-173.
industrialismo, 363, 396.
infierno, 98, 108, 136, 148, 156, 207; bautismo e, 120, 121; confesión e, 88; temor del, 255; juicio final e, 116, 119, 122; mesianismo, 86; influencias precolombinas e, 51. *Véase también* condenación.
Inglaterra, 61, 441.
inglés (idioma), 316, 443.
Inquisición española, 62, 128, 168, 335; comercio con reliquias e, 238; posesión demoniaca e, 468; establecimiento de, 185; persecución de la idolatría por, 169-170.
Instituto Mexicano del Seguro Social, 429-430, 456.
intelectuales, 51-54, 289, 457; cultura rural, 408, 412; distinción urbanarural, 264-265; guerras civiles, 360; obsesión por la muerte, 392; reliquias, 356; vínculos con la historia nacional, 355.
Irán, 39.
Isabel, reina de España, 135.
Isidro de la Asunción, Fray, 76-77.
Islam, 117.
Italia, 19.
Iturbide, Agustín de, 29, 292; ejecución de, 29, 352, 370; tótem de Guadalupe, 40; Paseo de Todos los Santos, 298; restos de, 352-354.

Japón, 21, 34, 39.
Jaula de la melancolía, La (Bartra), 388.
jerarquía racial, 76, 77, 377, 424.
Jerusalén, cautiverio babilónico de, 74-75.
Jesucristo, 122, 125, 133, 161, 251, 261; funeral de, 240, 276; como personaje en una obra, 197; crucifixión, 270; cordero como símbolo de, 269; vida de, 253; martirio de, 265; rituales de luto y, 162; rituales públicos asociados con, 235; triunfo sobre la muerte, 267.
jesuitas, orden de, 40, 69, 91, 184; tributo de comida en los días de fiesta, 109; en la creencia huichola de la otra vida, 168; suicidio entre nativos y, 187-188; reliquias de santos y, 237. *Véase también* Iglesia católica.
Jiménez, José Alfredo, 52.
Jiménez Moreno, Wigberto, 357.
Jiménez Rueda, Julio, 357.
Joachim de Fiore, 117.
Jornada, La, 431, 434, 459.
José Agustín, 392.
Juan Luis, proceso inquisitorial de, 468.
Juárez, Benito, 31, 33, 319, 360; como legislador indio, 41; culto de, 316, 361, 362; entierro de, 354.
judíos, 151, 190.
juego, 286.
Juegos Olímpicos, 415-419.
Juicio Final, 117, 118, 121-122, 269, 349.
Juicio Final, El (pieza teatral), 121-123.
juntas españolas coloniales, 78.
justicia, 207, 208, 223, 251-252, 351, 376; en caricatura política, 422; manipulación del otro mundo y, 253; violencia popular y, 367; revolución y, 383; culto a la santa Muerte y, 460.
Juzgados Generales de Bienes de Difuntos, 139.
Kahlo, Frida, 49.
kamikazes japoneses, 21, 34.
Katz, Friedrich, 371-372, 378.
Kellogg, Susan, 199, 244.
Kelly, Isabel, 408.
Kourí, Emilio, 190.
Kubler-Ross, Elisabeth, 439, 440.
Laberinto de la Soledad, El (Paz), 25, 51, 388, 392.
Landa, Diego de, 126.
Larrea, Juan, 23-24.
Latinoamérica, 15, 52.
Le Goff, Jacques, 14, 117, 247.

lenguaje, muerte y, 26-27.
Leonard, Irving, 340.
Leonora de la Ascención, 86-87.
Lerdo de Tejada, Miguel, 319.
Lerdo de Tejada, Sebastián, 317, 360, 361.
Levín Coppel, Óscar, 458.
Lewis, Oscar, 449-450.
ley, 94-95, 127, 184, 210.
leyenda negra, 61-63, 345.
liberación nacional, 39.
liberalismo: caudillismo y, 360; constituciones de México y, 375; días de muertos y, 108, 293-294, 304, 307, 439; Iglesia católica y, 41, 62, 257, 273, 379-380; terror jacobino y, 41, 378-379; conciliación nacional y, 360, 379; pacto social y, 47.
libre albedrío, doctrina del, 196, 198, 441.
limbo, 156.
literatura, 389-395.
Llano en llamas, El (Rulfo), 392.
lloradas de hueso, 44, 294, 304, 399, 410, 411.
Locke, John, 171.
Lockhart, James, 128, 175, 234.
Lope Blanch, Juan, 26, 27.
López Austin, Alfredo, 155, 175.
López de Gómara, Francisco, 63, 116.
López Portillo, Alfredo G., 415-416.
López Portillo, José, 426, 458.
Lorenzana, Francisco, 128.
Lugo Olín, María Concepción, 335.
lunes de ánimas, 105.
luteranos, 184.
Lutero, Martín, 61, 103, 117, 171.
“Luvina” (Rulfo), 21, 389-390, 392.
Lyon, Capitán G. F., 284-286, 288-289, 351.
MacCormack, Sabine, 167.
macehuales, 203.
machayes (cuevas de sepelio), 166-167.
Madero, Francisco I., 319, 371, 375, 376.
Madsen, William, 408.
maestros cantores, 90.
Magdaleno, Mauricio, 408.
Malvido, Elsa, 19, 267.

mano de obra, organización, 65, 174, 209; guerras indias y, 378; supresión de huelgas, 362; ética del trabajo, 253.
manuscritos testerianos, 142.
Margolles, Teresa, 26.
María, virgen, 97, 125, 260; como personaje en una obra, 197, 198; como intercesora por las almas, 468-469; Martínez del Río, Pablo, 356.
Martínez Gil, Fernando, 70, 99.
mártires y martirio, 34, 39n, 51, 156, 246, 355.
matar, 20, 83-84, 210, 211.
matlazáhuatl, epidemia (1736), 69.
Matos, Eduardo, 155.
matrimonio, 125, 210; identidad cristiana y, 121; muerte y, 27, 80; monogamia, 198; de colonizadores españoles, 137; sistema testamentario y, 202-203.
Maximiliano de Habsburgo: días de muertos y, 305-307, 309; ejecución de, 31, 32, 35-36, 40, 367; idealización de, 361.
mayas, 90, 121, 367; antepasados y, 164; actitud hacia la muerte, 151, 152-153, 157; campaña franciscana contra la idolatría, 382; cristianización de los, 142; culto a la muerte, 463; guerras indias e, 378; "Liberación de los muertos" (danza), 250; unidades familiares entre, 198.
Maza, Francisco de la, 341.
mazatecas, 249.
medicina/prácticas médicas, 12, 14, 92, 257.
megaofrenda, 52, 432.
Mejía, Tomás, general 36, 361, 367.
Mejía, José, 273.
Memorial (edicto de Carlos II), 222-223, 227, 232, 329.
Méndez, Gonzalo, 247.
Méndez, Pedro, 184.
Mendieta, Jerónimo de, 67, 74, 75-76, 135; Cortés y, 95; curas y lenguas indígenas, 142; desmoralización de los clérigos, 85, 87; muerte como castigo por pecar, 87.
Mendoza, María Luisa, "La China," 414, 437.
mesianismo, 86-87, 117, 118, 354.
Mesoamérica, 69, 128; actitudes hacia la muerte en, 151, 157; cultura folclórica de México y, 262; cultura del maíz en, 175, 324; relaciones de propiedad en, 192; iconografía de la calavera en, 159, 160.
mestizaje cultural (hibridación), 39, 43, 49, 51, 439; historia de, 52; potencial revolucionario de, 46, 47; fiesta urbana y, 264-265.
mestizos, 21, 46, 227, 261, 468; posición nacional heroica de, 62; Posada como mestizo, 401.
Mexican Herald, The (periódico), 313, 314, 316, 318.
mexicano-estadunidenses, 54, 444-447, 449-452, 454.

México, 13, 34, 225, 447; archivos nacionales, 232; identidad nacional, 21, 35, 54, 420, 430, 434; arte moderno en, 396-402, 442; biografía de la nación, 207-210; colonizadores españoles en, 139, 140; como nación de enemigos, 19-21, 47; como purgatorio, 31-34, 47; costumbres funerarias indígenas en, 168-170; disminución de la población en la época colonial, 63-68; doctrina del purgatorio en, 101-103, 247; frontera con los Estados Unidos, 450-451, 452; herencia colonial, 21, 28; historia fragmentada de, 14, 18; guerra con los Estados Unidos, 19, 300, 301, 302, 304; Ilustración en, 258; invasión francesa, 304, 360, 367, 382; muerte como tótem nacional, 23-27; muerte y curación en, 442-454; nacionalización de la muerte, 21-22, 26, 34, 54; periodo de crisis (1982-1986), 424, 426, 425, 428; reconstrucción nacional posrevolucionaria, 375-383; represión política en, 415-418; sistema de clases, 325; totems nacionales, 39-49; viajeros extranjeros en, 282-286, 351, 376.

México, su evolución social (Sierra), 377-378.

México a través de los siglos, 29.

Michoacán, 85, 86, 90-91, 164, 227; campaña de desfanatización, 403; resurgimiento de "los muertos" en, 434-435.

Mictecacihuatl (diosa del infierno), 120.

Mictlán, 52, 157, 159, 164, 169.

Mictlantecutli (dios del infierno), 120, 155.

Mier, Fray Servando Teresa de, 344, 345.

minas, 77, 82, 174.

Miramón, Miguel, 36, 354, 367.

misa, 129, 147, 188, 283, 316, 344; almas en el purgatorio y, 137; antepasados y, 101; bailes indios y, 145; cofradías y, 221; como actividad clandestina, 383; Concilios provinciales de México y, 234; culto a la Santa Muerte y, 462, 468; domesticación de, 235; ejecución de Maximiliano y, 35; en Corpus Christi, 235; en el Día de Ánimas, 227, 228, 229; mandato de asistencia a, 85; mercados y, 241, 281, 284, 286, 295; paseo y, 300, 302, 309; testamentos y, 196, 206.

miserables, 214, 221, 225.

misioneros, 34, 76, 94; administración de la muerte y, 131-132; asesinados por indios, 268; crónicas escritas por, 104; mesianismo de, 130; mesianismo evangélico y, 89-90; ritos funerarios indígenas y, 152; san José y, 125-126; santidad y, 236. *Véase también* Iglesia católica.

Mitchell, W. J. T., 31-33.

Mixcóatl, Andrés, 177, 187.

mixtecas, 151, 170, 463.

modernidad, 33, 254, 258, 389, 457.

modernismo, 24, 25, 41, 389.

modernización, 36, 52, 365, 387.

Molina, Alonso de, 196, 202, 204.

Mondragón, Tomás, 160.

Monitor Republicano, El (periódico), 302.
monjas católicas, 86-87.
Monsiváis, Carlos, 49, 52-54, 388.
Moore, Thomas, 85.
Morelos, José María, 349.
moribundo, 17, 457; administración clerical de, 132; aislamiento del, 35; atribución a la raza, 77; como castigo por la idolatría, 87; Gran Mortandad del siglo XVI, 63-76, 80, 252; soledad del, 16. *Véase también* muerte.
Morrison, Suzanne, 445-445.
muerte, pena de, 37.
muerte: actitudes entre los españoles hacia la, 147-151; actitudes entre los indios, 151-153; actitudes occidentales hacia la, 15; administración clerical de la, 95-99, 184-191; administración de la, 130, 209; arte moderno y, 396-403; atribución a la raza, 76-77, 80; biografía de la nación y, 207-209, 324, 325-326; como diferenciación social, 424; como espejo de la vida, 11-12, 15; como tótem nacional de México, 23-27, 42, 55-56, 387; condición postimperial y, 27-32; denegación de la, 20, 35, 53, 254, 260, 272, 439, 440, 452, 453; desarrollo capitalista y, 174-175; en la Revolución mexicana, 367; genealogía de la, 50-55; hegemonía revolucionaria y, 387-396; Ilustración y, 255-261; intimidad/indiferencia con la, 33-40; literatura y, 387-395; medicalización de la, 440, 456; migración y, 447-450, 452, 450; nacionalización de la, 329-332; natural y masificada, 454-456; nombres para, 26; opinión pública y, 332-337; personificada como hija del pecado, 28, 29; pobreza y, 217; poderes coloniales sobre la, 80-92; politización de la, 261; propiedad y, 191-196; purgatorio y, 96-104; reciprocidad negativa y, 383-387; representaciones barrocas de la, 266-272; salvación y, 124; significado de la, 156-161, 270; transición al orden colonial, 175-177; triunfo del amor sobre la, 260. *Véase también* moribundo.
muerte natural, movimiento en pro de la, 440.
muerte y su relación con la vida, 96, 110, 150, 225, 231, 388; clero y, 131-133; control social y, 96; cultura popular y, 243-250; fiesta barroca y, 225, entierros y, 102, 166; humor y, 20, 24; identificación simbólica y, 227; Iglesia católica y, 152, 243; industrialización y, 362; justicia y, 219; miedo a la, 254; ofrendas y, 62, 109-111, 268, 443; patriotismo y, 336, 360; purgatorio y, 99, 196-197; *vanitas* y, 363.
muerte y trascendencia, 388-389.
mujeres, 149, 398, 432.
multiculturalismo, 446.
Muñoz Camargo, Diego, 185, 186.
Murat, Joachim, 321.
música, 133, 152.
musulmanes, 151.
nacionalismo, 25, 314, 409, 458; culto a la muerte y, 27, 28, 388; mestizaje y, 46; condición poscolonial y, 31; resurgimiento de los días de muertos y, 432-435; español, 329.

nahuales, 267-268.
nahuas, 151, 153, 154, 155, 463.
náhuatl, lengua, 68, 121, 204, 206.
Naranjo (caricaturista), 426-427, 425, 428.
Natividad, 235.
Navarrete, Carlos, 460, 462.
nazis, 18.
neoclasicismo, 254.
neoliberalismo, 459.
neoplatonismo, 172.
Netzahualcóyotl, 177.
Nezahualpilli, 177.
Nietzsche, Friedrich, 23, 27-28, 57.
nihilismo, 21.
niños: día de Todos los Santos y, 131; día de Ánimas y, 101; muertos en las creencias aztecas, 157; muerte de, 288; inocencia de los, 87-88; ofrendas por los niños muertos, 111-112.
Norget, Kristin, 403, 464-465.
Novo, Salvador, 322, 414.
Nueva España, 65, 69, 70, 345, 468; administración de la muerte en, 95; caudillos en, 339; confradías en, 221-233; decadencia de la piedad religiosa en, 277; degradación moral en, 85; élites de, 257; frontera norte de, 267, 268; hospitales en, 85-87; Ilustración en, 255; integración al sistema capitalista mundial, 175; misiones de, 77; modernidad en, 258; orden colonial en, 213; orden hegemónico en, 213-214; primera obra presentada en, 121-122; purgatorio en, 104, 105, 118, 226; rebelión armada en, 175-181; regímenes de trabajo en, 174; san José como santo patrono de, 125.
Nuevo Mundo, descubrimientos del, 116-117, 147, 173.
Nuevo Reino de Granada, 39, 82.
O'Gorman, Edmundo, 345.
O'Higgins, Bernardo, 39.
Oaxaca, 87-89, 115, 154, 188, 249, 355.
obispos, 108, 230, 251, 284; como caudillos, 340; Concilio de Trento y los, 79; Concilios Provinciales de México y los, 109, 145n.; dulces en forma de, 277; en la imaginería macabra, 257, 260; iglesias de indígenas clausuradas por, 241; misioneros y, 87.
objetos sagrados, 144.
Obregón, Álvaro, 367, 370, 371, 372, 373.
Ocampo, Melchor, 367.
Océlotl, Martín, 177.
ofrenda, costumbre de la, 43, 62, 111; aceptación de, 227, 229; calveras de dulce y, 217-218; de indígenas y españoles, 109; en los Estados Unidos, 445, 449; fuerzas de mercado y, 281, 282, 283, 288; *Halloween* y, 436; identificada como idolatría, 114; megaofrenda, 52, 432; propósitos de, 115-116; reconocimiento internacional de, 442; resurgimiento de los Días de

muertos y, 430, 432; visitantes fantasmagóricos y, 249-250. *Véase también* ofrendas de comida.
ofrendas de comida, 104, 105, 112, 131, 133; comida especial para los muertos, 229-230; curas y, 99, 108, 112, 226; reciprocidad entre vivos y muertos, 246; solidaridad familiar y, 222-230; visitas de ultratumba y, 247. *Véase también* ofrenda, costumbre de la; alma.
olmeca, cultura, 463.
opinión pública, 33, 327, 336, 337; cultura tradicional y, 408-409; ejecuciones y, 370, 372; restos de Cortés y, 348.
oraciones: conocimiento indígena de, 128; ofrendas y, 109-110; en el catecismo testeriano, 142, 143; por las almas del purgatorio, 100, 102, 103, 137, 213, 245.
oro, 59-61.
Orozco, José Clemente, 39-47, 46.
otomíes, 463.
Pablo III, papa, 121, 214.
paganismo, 43, 63, 68, 70, 86, 414; costumbre de la ofrenda y, 114-115; horror de la muerte y, 267; "imágenes del diablo" como ídolos, 106; infierno como destino de los paganos, 121. *Véase también* idolatría.
Palafox, Juan de, 227.
Palestina, 39.
pan de muertos, 217, 269, 295, 322, 447.
Panteón de Dolores, 44, 229, 318-319, 360, 436; figuras políticas asesinadas en, 373; Paseo de Todos los Santos y, 312, 316, 317, 318; entierro de Posada, 401; Rotonda de los Hombres Ilustres, 33, 316-317, 375.
Páramo, Jurek, 463, 466, 468.
Pardavé, Cristóbal, 89.
parroquias, sistema de, 131, 240-241.
Partido Revolucionario Institucional, 420, 458.
Pascua, 132.
Paseo de Todos los Santos: deterioro de, 315-324, 403; evolución del, 294; reformas burguesas y, 307-313.
Paseo del Pendón, 348-349.
pasión de Perpetua y Felícitas, 246-247.
patriotismo, 40, 346, 360.
patrocinio, 131, 140, 327.
Paz, Octavio, 23, 49-50, 52, 389-392, 405; días de muertos y, 438; *El laberinto de la soledad*, 25, 51, 388, 392; obsesión por la muerte como identidad, 392.
pecado: colonización y, 76; indulgencias de la Iglesia y, 171; la muerte como hija del, 28, 29; mortal, 125, 127, 134, 148, 174, 226; purgatorio y, 96, 118-119, 126-127, 148; venial, 123, 127, 136, 226, 217.
Pedro Páramo (Rulfo), 24-25, 390, 392, 393.
Pensador Mexicano, 36.

Pérez de Ribas, Andrés, 69, 91, 168, 184-185.
Pérez Martínez, Antonio Joaquín, 331.
periódicos, 297, 311, 312, 336, 404; disminución del interés de la élite por la fiesta, 302-304, 320-321; expresión democrática, 459; ferrocarriles y, 321; resurgimiento de ls días de muertos y, 430, 432-433.
Perú, 36, 59, 65, 134, 135, 251; prácticas funerarias en, 166-167; indígenas al servicio de Pizarro, 137-138; manuscritos testerianos en, 142; virrey de, 215, 216.
Pescador, Juan Javier, 19, 138; cofradías, 221, 232, 301; miedo a la muerte, 256; nombres españoles, 220.
peste negra, 65, 117.
Peza, Juan de Dios, 360-361.
Phelan, John, 116, 117, 118, 130.
Picasso, Pablo, 398.
piedad, 171.
Pino Suárez, José María, 319, 371, 375.
Pizarro, Francisco, 59, 60, 138; alma de, 248; muerte de, 134-136; restos de, 341.
plagas, 65, 69-77; entierro en cementerios y, 275; narraciones cristianas y, 187; niños inocentes como escudo contra las, 87-89; número de víctimas, 87; reforma y, 254. *Véase también* enfermedades epidémicas.
plata, 65.
Plaza, Juan de la, 125. “pobres de acha”, 216, 219.
pobreza, 254, 325, 376, 450.
poetas y poesía, 229, 305, 404; náhuatl, 68; porfirista, 360-361; simbolista, 264.
poligamia, 199.
política, 293, 327, 338, 414; caudillismo, 338; 418-428; surgimiento de políticas populares, 343-347.
Polo, Marco, 35, 116.
Polonia, 21.
porfiriato, 316, 376, 447; arquitectura durante, 397; filosofía oficial de, 377; imaginería de Posada durante, 419; imaginería liberal contra, 400; resistencia a, 360-364, 365, 366, 367. *Véase también* Díaz, Porfirio.
Portentosa vida de la muerte, La (Bolaños), 29, 255, 279.
Portugal, 117, 363.
Posada, José Guadalupe, 23, 414; arte precolombino y, 400n.; como mestizo, 46; como precursor del arte moderno mexicano, 400-402; grabados de, 50, 365, 367, 368, 370-378; mexicano-estadunidenses y, 443-444, 402n.; sátiras del Porfiriato, 363-364, 365, 366, 367.
posesión, acto formal de, 83-85, 92.
positivismo científico, 257, 380.
posmodernidad, 454.
predestinación, 171.

prensa, libertad de, 297, 298-299, 376.
Primera guerra mundial, 314, 386.
procesos de sangre, 159.
progreso, idea de, 365, 366, 376, 380.
proletariado, dictadura del, 47.
pronunciamiento, 338.
propiedad, 173, 174, 210; destrucción de la, 83.
protestantismo, 14, 85, 182, 240, 457; como amenaza para el imperio español, 226; confrontación con la iglesia católica, 171, 213; espíritu ascético del capitalismo y, 174; formación del sujeto colonial y, 190-195; rechazo del purgatorio, 103. *Véase también* cristianismo.
psicoanálisis, 396.
purgatorio, 95, 111, 156, 206; calaveras de azúcar y, 269; como la más extrema miseria, 325; contrarreforma y, 171; en vísperas de la conquista del Nuevo Mundo, 96-104; evangelización y, 116-118; juicio de las almas y, 111; liberales jacobinos y, 304; miedo de, 255; pecados de los conquistadores y, 134; popularización de, 190; reciprocidad entre vivos y muertos, 245; testimonio de almas y, 148; visitas del mundo de las tinieblas y, 247-248, 249.
Quevedo y Villegas, Francisco de, 155.
Quezada, Abel, 419-424, 426-427.
Quiroga, Vasco de, 85, 87, 227.
Ramírez Leyva, Edelmira, 230.
Rea, Alonso de la, 71.
reconquista, 340.
Redfield, Robert, 408.
Reforma (decenio de 1850), 40, 232, 335, 368, 379, 381.
Reforma protestante, 120, 182.
Región más transparente, La (Fuentes), 392, 394.
Relaciones geográficas, 67, 104.
Relaciones originales de Chalco Amaquemacan (Chimalpahin), 236.
reliquias, 86, 101, 104, 227; apropiación comunitaria de los muertos, 355-359; del caudillismo, 340, 350-355; exhibidas el Día de Todos los Santos, 236, 238-239; tráfico con, 237-238; veneración de, 172.
Remesal, Antonio de, 71, 81, 89.
república del hospital (establecimientos), 84.
restitución, ley de, 383.
Revista Literaria, 296.
revolución, 377-378, 380, 424.
Revolución china, 378.
Revolución cubana, 378, 394, 421.

Revolución francesa, 330, 333.
Revolución mexicana, 24, 47, 315; acercamiento estoico a la muerte y, 49, 388; culto a san Pascualito y, 461; días de muertos y, 439, 324; extension e importancia de, 380-381; fiesta del día de la revolución, 412; "idioma de Posada" y, 419; imagen del salvajismo azeca y, 386; relación capital-trabajo y, 387; violencia, 367, 368, 370, 370-371, 371-375; visión estadunidense de, 42, 385.
Revolución rusa, 378, 384, 386.
Revueltas, José, 25, 394.
Reyes García, Luis, 179, 394.
ritual funerario, 236-243.
rituales de duelo, 12, 17, 162, 164, 215, 439-441.
Rius, 419.
Riva Palacio, Vicente, 360.
Rivadeneyra, Antonio Joaquín de, 43.
Rivera, Diego, 24, 47, 51, 384, 405, 438; como padre del arte mexicano moderno, 396-397; en el arte clásico, 396-397; en la muerte como tema artístico, 402; mexicano-estadunidenses y, 444-445; murales en la Secretaría de Educación Pública, 265, 386; retablos del día de muertos, 44, 45, 384, 386; y la distinción entre rural y urbano, 264-265; y la imaginería de Posada, 419, 423.
Rivera, Juan Antonio de, 339.
Robespierre, Maximilien, 379.
Robles, Domingo de, 238.
Rodríguez Juárez, Salvador, 356-359.
Rodríguez Lozano, Manuel, 398.
Rojas Rabiela, Teresa, 203.
romanticismo, 18, 21-22, 260-263, 271.
Romero Rubio, Manuel, 319, 362.
Rousseau, Jean-Jacques, 333, 335.
Ruiz de Alarcón, Hernando, 267.
Rulfo, Juan, 21, 22, 24-25, 390-393.
Rusia, 20-21, 378, 380, 386.
Ruz, Mario, 142, 198.
sacerdotes, 85, 88-89, 125; violencia de los conquistadores y, 95; evangelización de indígenas y, 181; ofrendas de comida a las ánimas y, 99, 108-109, 112, 116, 226, 246; distribución geográfica y número de, 129; hospitales y, 85-87; testamentos indígenas y, 204, 240; lenguas indígenas y, 142-144; asesinados en las guerras de reforma, 379; número de en Nueva España, 87. *Véase también* clero.
sacrificios humanos, 111, 165-170, 177, 181, 465.
Sahagún, Bernardino de, 74-75, 95, 133.
Sahagún, Marta, 434.
Sáinz, Gustavo, 392.

salario laboral, 174, 190.
Salinas de Gortari, Carlos, 458.
salvación, 86, 87, 89, 91, 213, 219.
san Agustín 108, 257; *Del cuidado de los muertos*, 246; *La grandeza del alma*, 147; purgatorio y, 118; su posición respecto del entierro y la pompa funeraria, 96n.
san Antonio, 170.
san Francisco, 68, 108, 260; como segundo mesías, 118, iconografía, 13, 159.
San Francisco, Lorenzo de, 161, 172, 226, 240, 245, 257.
san Gregorio, 98, 712, 267.
san Ignacio, 170.
san Jerónimo, 13, 148.
san José, 124-125, 210.
san Juan Bautista, 86, 178, 179, 194, 201-202.
san Lorenzo, 260.
San Martín, José Francisco de, 39.
san Miguel, 121, 121, 260.
san Odilo, 97, 221, 255.
san Pablo, (apóstol), 145, 147.
san Pascual, 460, 461-462.
san Pedro, 147.
san Pedro y san Pablo, festividad de de, 106, 108.
Santa Anna, Antonio López de, 28, 354.
Santa Cruz, Tlaxcala, pintura de, 227, 228, 234.
santa Muerte, culto a la, 54, 460, *460*, 461-466, 468-496.
santo Domingo, 108, 276.
santo Tomás Aquino, 108, 181, 188.
santos, 51, 62, 106, 133, 251, 355; cofradías y, 231; colonizadores españoles y, 140; como intermediarios de las almas, 468, 469; como modelo, 243; culto a los, 172; festividades de, 105; frailes como, 86; identificación personal con los, 199-200; lugar de sepulcro, 240; patronos, 106, 125, 214, 245, 253; prácticas funerarias católicas y, 161-162; purgatorio y, 107; reliquias, 237, 238; representación barroca de la muerte, 267; santorales, 200.
secularización, 12, 218, 321, 335, 338.
Semana Santa, 106, 108, 110, 266, 269, 462.
Sepúlveda, Juan Ginés de, 116.
Serra de Leguizamón, Mansio, 60-61, 137.
Serrano, Francisco, 372.
sexualidad, 35, 68, 297-298; abstinencia, 97; alma y, 153; concepción indígena de, 160; fuera del matrimonio, 198, 199.
shamanismo, 95.
Sheridan, Guillermo, 49, 52.

Shinto, 21, 34.
Sierra Nevada, Marqués de, 344.
Sierra, Justo, 377-378.
sincretismo, 52.
Sisiborati, 91.
socialismo, 383.
sociedad civil, 52, 377n., 379.
Solís, Antonio de, 63.
Sommer, Andrew, 445, 446.
Starr, Frederick, 376-377.
subjetividad, 16.
Sucre, Antonio José de, 39.
suicidio, 150, 187-188, 266, 441.
sujetos (barrios), 240-241.
superstición, 43, 90, 147, 379; catolicismo como, 383; Concilio de Trento y, 98, 99; idolatría y, 152, 258; conflicto de baja intensidad contra, 213; mercado y, 285; como producto de la ignorancia, 159.
surrealistas, 23, 46, 396.
Tanixtetl, 177.
tarahumaras, 157, 170, 257.
Taussig, Michael, 28, 39.
tecnología, 12, 33, 173, 381.
Tenochtitlan, reyes de, 68.
Teotihuacan, 169.
Tercer Reich, 18.
terror revolucionario, 378, 384.
Tesoro de la lengua castellana o española (Covarrubias), 337.
testamentos, 201-204, 206, 240.
Testera, Jacobo de, 142.
Tetón, Juan, 178-179.
Texcoco, reyes de, 68.
teyolia (alma identificada con el corazón), 154, 155, 156, 157, 158.
Tezcacohuacatl, 180.
Tezcatlipoca, 49, 157.
tiempo, 19, 27, 125, 167, 365, 464.
Tilocan, Antonio de San Francisco, 244.
títulos primordiales, 192, 242.
Tlacátetl, 177.
Tláloc, 177.
Tlaltecuhtli (dios de la Tierra), 155.

Tlatelolco, matanza de estudiantes (1968), 415, 416, 428, 429, 459.
Tlaxcala, 105, 106, 128, 192, 203, 339.
Toci (dios de la Tierra), 155.
Todos los Santos Mártires, fiesta de, 97.
Todos los Santos, día de, 43, 52; ayuno en, 100; culto a los antepasados, 96, 158; en el periodo posterior a la conquista, 104-108; historia, 97, 221; misas por, 227; ofrendas en, 108-109; reinterpretación burguesa de, 296; Tolsá, Manuel, 345.
toltecas, 156, 346.
tonalli (alma identificada con el cuerpo), 154, 155, 156, 157, 160.
Toor, Frances, 408, 409.
Torquemada, Juan de, 101-102, 120, 164, 236, 240, 257.
Torre, Juan de, 153.
tortura, 92, 183.
tótem, 23-27.
totonacas, 367.
Toussaint, Manuel, 356.
trabajos forzados, 174, 191.
trascendencia, muerte y, 388-389.
tributo, 192-194, 201, 210.
Trotsky, León, 386.
turismo, 49, 51, 52, 54, 388; crecimiento histórico del, 409-411.
Two Republics, The (periódico), 313-314, 321-322.
Tzompantli, 47, 159, 399.
unidades familiares extensas, 198, 203.
Universal, El (periódico), 316, 321-323, 405, 413; caricaturas en, 406, 409-410, 432, 416; declive de las caricaturas políticas en, 417; estadísticas funerarias en, 455; represión de 1968 y, 415-416.
unomásuno (periódico), 424, 430, 435-440.
urbanización, 392, 448.
valdenses, 103.
Valencia, Martín de, 236-237.
Valladolid. *Véase* Michoacán.
Valle de México, 89, 107, 175-176, 302.
vanitas, imaginería de la, 160, 260, 261, 271, 367; humor negro y, 276; oraciones funerarias y, 333.
vascos, 138, 141, 237, 331.
Vaticano, 118, 130, 172, 232.
veladas fúnebres 255.
Velasco, Juan Bautista de, 184.
Venezuela, 39.

Veracruz, 257, 283.
Vetancourt, Agustín de, 87.
vida después de la muerte, 18, 50, 389; administración de la, 134, 209; administración que hacía el clero de la, 78; antigua creencia mexicana en, 119; arrepentimiento de los conquistadores y, 134; celebraciones rurales de, 262; control de la Iglesia católica sobre, 171-174, 226-227, 239, 255; creencias indígenas acerca de la, 153-156, 158; en el purgatorio, 120; en los Estados Unidos, 453; excursiones en ferrocarril y, 321; identidades familiares y colectivas y, 222; justicia y, 253; modernidad y, 457; preeminencia en el catolicismo mexicano, 288; proceso funerario y, 163; rituales precolombinos y, 104; sistema de clases y, 325; sufragios por las almas del purgatorio, 215, 217, 245.
Vietnam Veterans Memorial (Washington, D.C.), 17.
Villa, Pancho, 39, 355, 367, 370, 388, 389.
Villarroel, Hipólito, 295-296.
violación, 20, 47, 49, 94-95, 181, 387.
violencia, 25, 72, 78, 83, 84, 94-95; administración de la, 180-184; como defecto mexicano, 42; en la conquista española, 63, 66, 94-95, 176, 180-181, 190-191, 386; genocidio, 208; revolucionaria, 367, 368, 370-371, 372-373, 383.
Viqueira, Juan Pedro, 255-259, 258, 282, 455.
viruela, 71.
Vitoria, Francisco de, 116.
Vives, Juan Luis, 147.
Voekel, Pamela, 257-258, 282.
Voltaire, 333, 335.
Vovelle, Michel, 11, 13, 18, 21.
Weber, Max, 171, 174.
Westheim, Paul, 51, 156-157.
Xibalbá, 157.
Xochihua, 194.
yaquis, 367, 378.
Yawar fiesta (Arguedas), 36.
yolotototl (“pájaro del corazón”), 154, 157.
Yucatán, 90, 203, 367, 380.
yucatecos, 128.
Zapata, Emiliano, 370, 458; asesinato de, 372-373; en la democracia, 375; Plan de Ayala de, 383; en un mural de Rivera, 44, 45, 386.
zapotecas, 151, 154, 156, 463.
Zárate, Fray Martín de, 87.
Zepeda, Eraclio, 390.
Zócalo, ciudad de México, 290-292, 293, 294; fiesta desplazada a la Alameda, 310-316; megaofrendas en el, 429; modernización de, 308; Paseo de Todos los Santos y, 295, 297, 299, 302, 306.

Zorita, Alonso de, 80, 82, 83, 188, 192-194.
Zorrilla, José, 255, 305, 415.
zuaques, 70, 184-185.
Zumárraga, Juan de, 177, 182, 183.
Zúñiga y Acevedo, Gaspar, 107.
Zúñiga, Francisco, 445.

Idea de la muerte en México es la primera historia social, cultural y política de la muerte en una nación que hizo de ella su símbolo tutelar. Mediante el examen de la historia y del símbolo de la muerte, el innovador estudio del antropólogo Claudio Lomnitz marca un hito en la comprensión del rico y singular empleo que hacen los mexicanos de la imaginería de la muerte. A diferencia de los europeos y estadunidenses contemporáneos, cuya negación de la muerte impregna sus culturas, el pueblo mexicano muestra y cultiva una familiaridad jovial, una intimidad que se ha convertido en piedra angular de su identidad nacional.

En este libro, Claudio Lomnitz, cual moderno Virgilio, nos guía en compañía de los muertos y la Muerte en un recorrido que va de la España medieval a la América precolombina; del México colonial al independiente, pasando por el reformista, el revolucionario y el institucional; del México actual a la Europa y los Estados Unidos contemporáneos; de la "buena muerte" a la Santa Muerte. Todo ello para mostrarnos el origen, el significado y la importancia de los vivos y los muertos en nuestro país.

Claudio Lomnitz ha sido profesor de antropología e historia en varias instituciones mexicanas y estadunidenses. Actualmente es el William H. Ransford Professor de antropología en la Universidad de Columbia, en Nueva York, donde dirige también el Centro de Estudios sobre Etnicidad y Raza. Es autor de una serie de libros acerca de cultura y política en México, entre los cuales destacan *Salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional* (Joaquín Mortiz, 1995) y *Deep Mexico, Silent Mexico: An Anthropology of Nationalism* (Universidad de Minnesota, 2001). Es editor de la revista *Public Culture*.

www.fondodeculturaeconomica.com